DEVOIR ET POUVOIR

Histoire d'un Problème de Théologie Musulmane

L'Islam est une religion qui se veut simple et facile, simple de dogme, facile à pratiquer. Le succès de sa propagande a été lié, est lié encore de nos jours, pour une bonne part, à cet aspect aisé sous lequel il se présente, encore que l'approfondissement de la doctrine et le développement de la casuistique aient, dès les IIe et IIIe siècles de l'hégire, abondamment ratiociné sur le dogme et multiplié règles et controverses sur le détail des prescriptions à observer. L'insistance des docteurs, cependant, demeure, non sans quelque raison, sur le caractère relativement modéré des exigences fondamentales au double plan de la pensée et de l'action. Ils se plaisent à citer la Parole coranique : « Nous avons fait de vous une communauté médiane *(ummatan wasaṭan)* » (II, 143), en l'interprétant d'ordinaire — et peu importe ici pour nous le sens originel véritable — comme la consécration du raisonnable et du moyen, à l'encontre de toute démesure, de tout excès.

Avec plus de netteté encore, le Livre déclare maintes fois que Dieu n'impose aux croyants, invités à se soumettre à Lui totalement, aucune obligation pénible : « Allah ne veut mettre sur vous aucune gêne *(ḥaraj)*... Il n'a mis sur vous dans la religion aucune gêne » (V, 6, XXII, 78). Les interdits alimentaires sont énumérés restrictivement et leur transgression est tolérable en cas de nécessité (II, 173, VI, 145, XVI, 115) ; s'ils étaient plus sévères dans l'Ancien Testament, c'était par châtiment divin

(IV, 160, VI, 146). A propos de ces mêmes interdits, le Coran souligne que le Prophète de l'Islam, énonçant le licite et l'illicite, décharge les fidèles de leur « fardeau » *(iṣr)* et des « carcans » *(aġlāl)* qui pesaient sur eux (VII, 157). Qu'il s'agisse de la récitation coranique, du Pèlerinage ou du jeûne, le Livre sacré autorise formellement le croyant, l'incite même à ne pas dépasser ce qui lui est aisé : « Allah veut pour vous la facilité *(al-yusr)*, Il ne veut pas pour vous la difficulté *(al-'usr)* » (II, 185, 196, III, 97, LXXIII, 20). Sans limitation de domaine, il est dit et redit qu'Allah « n'impose à aucune âme que selon sa faculté », *lā yukallifu (nukallifu) nafsan illā wus'ahā* (II, 286, VI, 152, VII, 42, XXIII, 62) ; variante : « ce qu'il lui a donné », *mā atāhā* (LXV, 7). Et, à la fin de la sourate de la Génisse (II, 286), cette formule est immédiatement suivie de la prière : « Seigneur, ne nous charge point d'un fardeau *(iṣr)* comme celui dont tu as chargé nos prédécesseurs ; Seigneur, ne nous charge point de ce qui est hors de nos facultés *(mā lā ṭāqata lanā bih)*. »

Le Coran, nous l'avons vu, ne cache pas que sur tel point précis c'est en opposition au judaïsme que l'allégement est consenti, voire ordonné. D'une manière plus générale, la conception qu'il exprime va à l'encontre du talmudique « joug de la Loi » *('ōl Tōrā)*(1) ; et, à rebours du courant islamique postérieur, elle tendrait à abattre la « haie » *(seyāg)* rabbinique autour de la Loi plutôt qu'à en édifier une nouvelle à son tour. Avec raison, von Grunebaum observe : « Le Prophète fut envoyé non pour rendre la vie plus difficile, mais pour la faciliter »(2).

(1) Au moyen âge, parmi les penseurs juifs espagnols, Baḥya Ibn Paquda (fin XIe siècle), qui a mis l'accent sur la piété intérieure, écrira néanmoins : « Il est évident que Dieu a fait peser des obligations sur les corps... Nous sommes sous le joug de devoirs extérieurs et intérieurs, afin que notre soumission soit parfaite dans nos œuvres comme en notre conscience » (*Introduction aux devoirs des cœurs*, trad. A. Chouraqui, Paris [1950], p. 16). Mais Maïmonide (fin XIIe siècle), invoquant à l'appui de sa thèse un verset assez vague de Jérémie (II, 31), protestera contre l'idée que les lois religieuses « imposent de grands et lourds fardeaux et qu'elles causent des tourments (*Le Guide des Égarés*, trad. S. Munk, Paris 1861, t. II, p. 305) ; et Isaac Abrabanel (fin XVe siècle) commentera le même passage dans le même sens (*ibid.*, n. 2).

(2) Von Grunebaum, *Medieval Islam*, Chicago 1946, p. 230, trad. fr. Paris 1962, p. 252.

Si l'on s'en tenait à cette ligne rassurante, la question des rapports entre les obligations religieuses et la faculté de les satisfaire ne susciterait pas, du moins au niveau élevé des principes, de grandes controverses. Mais force est bien de constater que d'assez bonne heure il en a été différemment. D'autres considérations, appuyées sur d'autres textes coraniques, devaient jouer, en sorte qu'au nombre des problèmes traditionnels qui ont animé durant des siècles la pensée théologique et juridico-religieuse de l'Islam figure celui-ci : « Dieu peut-il exiger de l'homme ce que ce dernier est hors d'état d'accomplir ? » En termes techniques arabes, c'est le problème dit du *taklīf mā lā yuṭāq*.

*
* *

Le *taklīf* est l'imposition par Dieu à l'homme d'un comportement dont ce dernier sera responsable devant Lui. S'il s'apparente aux notions d'« obligation » *(wujūb)* et d'« ordre » *(amr)*, il ne se confond pas avec elles tout à fait : la première est une qualification légale qui exprime un devoir strict portant sur une chose ou sur une action ; la deuxième est plus proche en un sens du *taklīf*, parce que tous deux sont susceptibles d'une interprétation moins rigoureuse et qu'ils visent la personne-sujet plus que l'objet ; mais le *taklīf* met l'accent davantage sur la relation entre Celui qui commande et celui qui est commandé, sur la position de l'homme soumis à l'ordre et sur l'effet de charge qui en résulte pour lui. C'est cette valeur de charge, avec l'aspect de responsabilité s'y rattachant, qui caractérise l'emploi de ce substantif verbal et des formes grammaticales les plus proches appartenant à la même racine, déjà dans le Coran, puis dans la langue théologique et juridique traditionnelle. Le *mukallaf* est l'individu à capacité et responsabilité entières dans ce qui serait pour nous le double domaine de la religion et du droit.

L'étude du *taklīf*, de par sa nature même, ressortit donc également aux deux branches d'*uṣūl: uṣūl ad-dīn* ou théologie, et *uṣūl al-fiqh* ou méthodologie juridique. C'est en effet dans des ouvrages de l'un ou l'autre de ces deux genres qu'on la rencontre, sans que soit toujours aussi marquée qu'on pourrait s'y attendre

la différence de perspective et d'objet entre ces deux disciplines jumelées. Ainsi en est-il notamment à propos du *taklīf mā lā yuṭāq*, en dépit du caractère plus foncièrement théologique des questions qui sont alors débattues. Le problème concerne et Dieu et l'homme : théodicée et anthropologie s'y rejoignent, dans les rapports entre attributs de l'Être Suprême et actes humains ; libre arbitre et prédestination s'y combattent ; l'éthique y est directement intéressée ; sont maniés aussi dans la bataille les concepts délicats de la puissance et de l'impuissance, du possible et de l'impossible, où métaphysique et logique sont impliquées.

Mais comment un pareil problème, en face des versets coraniques rappelés tout à l'heure, a-t-il pu surgir ? Cela n'est concevable qu'au sein de la grande querelle qui a opposé dans l'Islam, dès l'éveil d'une vraie conscience théologique, prédestination à libre arbitre, et dans la mesure où les partisans de la première allaient jusqu'à admettre que l'imposition d'une obligation par Dieu à l'homme n'est nullement incompatible avec l'impossibilité radicale pour l'homme de la remplir. On sait que le Coran offre des textes qui se peuvent interpréter, et qui l'ont été en effet au cours des siècles, en faveur de l'une ou de l'autre des deux thèses contraires. Sur le point plus précis qui nous occupe, argument a été tiré très vite, semble-t-il, de textes coraniques qui présentent des mécréants comme voués à une mécréance fatale, sans aucune possibilité pour eux d'acquérir la foi et par conséquent d'obéir aux commandements divins[1]. « Ils étaient *incapables* d'entendre », est-il écrit notamment (XI, 20, XVIII, 101). De nombreux versets (II, 7 et *passim*) vont répétant que c'est Dieu même qui aveugle les mécréants et les rend sourds, qui « scelle leurs cœurs », « met sur leurs cœurs des enveloppes ». Dieu a « endurci le cœur de Pharaon et des siens de manière qu'ils ne pussent croire avant le châtiment » (X, 88-89). Le cas surtout d'un oncle du Prophète, nommément cité, Abū Lahab, dans une courte sourate (CXI) consacrée à

(1) On ne saurait trop souligner combien le problème politico-religieux de la foi et de la mécréance a mis sa marque sur la théologie musulmane dès ses premiers débuts et dans la suite des temps.

le maudire et à prédire sa perdition définitive, a paru à beaucoup probant ; puisqu'il est damné d'avance irrémédiablement, c'est donc qu'il lui est impossible de se convertir, d'adhérer à la foi à laquelle cependant Dieu le convie par la bouche de Son Prophète : *taklīf mā lā yuṭāq*. Quant à la prière reproduite ci-dessus, qui termine la sourate de la Génisse (II, 286), elle est alors comprise dans le même sens : le croyant demande à Dieu de ne point le charger au-delà de ses facultés *(ṭāqa)* ; or il serait inconvenant de prier Dieu de s'abstenir d'une chose totalement inadmissible *(mustaḥīl)* comme, pour Lui, par exemple, d'engendrer ou d'être engendré (allusion à Coran XCII, 3) ; il n'est donc pas exclu que Dieu impose à l'homme ce qui est hors de sa capacité. Cette déduction, qui se retrouvera chez bien des auteurs, nous est rapportée d'abord sous le nom d'Aḥmad b. Ḥanbal (m. 855), porte-drapeau du fidéisme traditionaliste le plus rigoureux[1].

Ainsi était sauvegardée, aux yeux de doctrinaires intransigeants, une Puissance divine absolue, sans limitation d'aucune sorte — logique, métaphysique ou morale — en dehors de ce qui est énoncé dans le Coran. Dieu peut tout, même l'impossible, ou plutôt « impossible » n'a pas de signification pour Lui. N'est possible, en contrepartie, que ce qu'Il veut, c'est-à-dire ce qui se réalise effectivement ; le bien et le mal, qui n'ont pas non plus, appliqués à l'Être divin, de signification valable, et dont la qualification même ne dépend que de Lui, sont l'œuvre exclusive de Sa Puissance et ne relèvent que de Sa Volonté. Les actes de l'homme, comme tout ce qui existe, sont créés par Dieu ; puissance et acte, en eux, sont simultanés, se confondent[2] ; l'homme n'est jamais en puissance de ce qu'en fait il n'accomplit pas : le mécréant *(kāfir)*, par exemple, n'est en puissance que de sa mécréance *(kufr)*, non de la foi *(īmān)* qu'il délaisse

(1) A la suite des *Ṭabaqāt al-Ḥanābila* d'Ibn Abī Ya'lā, éd. Caire 1952, t. II, p. 268. Ce même texte précise que le *taklīf mā lā yuṭāq* que les fidèles ont à prier Dieu de leur épargner porte, d'après Aḥmad b. Ḥanbal, non sur une incapacité absolue, mais sur l'incapacité par défaut d'une grâce divine *(taufīq)* particulière ; mais cette distinction, que nous reverrons tout à l'heure, ne lui a peut-être été attribuée que par des disciples, ultérieurement.

(2) *Ibid.*, t. II, p. 299.

(tarakah)(1). Que Dieu lui fasse obligation de croire alors qu'il ne lui en donne pas l'indispensable capacité, et qu'Il le tienne pour responsable *(mukallaf)* de cette mécréance forcée, ne doit pas poser un problème, encore moins heurter la conscience : « il ne Lui est pas demandé compte de ce qu'Il fait, c'est à eux qu'il est demandé compte » (Coran XXI, 23). Le fidèle n'a pas à s'interroger en pareille matière, Dieu est entièrement libre et souverain, il est inconvenant de spéculer sur Sa nature et sur Ses œuvres. La théodicée se cantonne aux formulations, reçues du Prophète, qui figurent dans le Coran et dans les hadiths.

*
* *

A ces partisans de la prédestination, que leurs adversaires qualifiaient de « contraignants » *(mujabbira)*(2), s'opposaient les tenants du libre arbitre, auxquels on appliquait, d'ordinaire sans bienveillance et non sans certaines fluctuations, le nom de *qadariyya*(3). Au nombre et en tête de ces derniers, les *mu'tazilites*, partisans d'une spéculation théologique rationalisante, soutenaient l'inadmissibilité du *taklīf mā lā yuṭāq*, contraire selon eux non seulement aux principes coraniques rappelés ci-dessus, mais à la justice *('adl)* et à la raison *('aql)*. Pour eux, l'homme n'est moralement responsable que d'actes voulus par lui, en application du libre choix *(iḫtiyār)* que Dieu lui accorde ; et Dieu ne saurait lui faire obligation de ce qu'il serait incapable d'accomplir. C'est assurément en liaison avec cette faculté de choix laissée à l'homme pour nombre de ses actes et avec leur refus du *taklīf mā lā yuṭāq* qu'ils ont tenu à poser l'*antériorité* de la puissance par rapport à l'acte(4) : la « puissance » *(qudra)*, entendue ici comme « pouvoir d'agir »

(1) Al-Ḫayyāṭ, *K. al-Intiṣār*, éd. trad. Nader, Beyrouth 1957, p. 17/10.

(2) La prédestination était définie par les mu'tazilites comme la croyance à la création des actes de l'homme par Dieu, et par la secte des Karrāmiyya comme l'affirmation de la simultanéité entre le pouvoir d'agir et l'acte ; Maqdisī, *BGA* III, p. 37 bas (la trad. A. Miquel, Damas 1963, p. 90, est à reviser quelque peu sur ce point).

(3) M. Watt, *Free Will and Predestination in early Islam*, Londres 1948, pp. 48 suiv., 96 suiv. ; H. Laoust, *La Profession de foi d'Ibn Baṭṭa*, p. 49, n. 1.

(4) Al-Aš'arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, éd. Ritter, p. 230.

(istiṭā'a)[1], précède l'acte *(fi'l)*. S'il en était autrement, si le mécréant *(kāfir)*, ayant reçu l'ordre divin d'avoir la foi *(īmān)*, n'en avait aussi la capacité *(istiṭā'a)* avant l'acte, ce serait, estiment-ils, comme si l'on commandait à l'aveugle de voir ou au paralytique de marcher[2]. Pour qu'il y ait liberté véritable, ils ont affirmé que cette *qudra*, nullement contraignante *(ġair mūjiba)*, s'exerce chaque fois entre deux « contraires » *(ḍid-dain)*[3]. Abū l-Huḏail al-'Allāf (m. vers 840), véritable organisateur de la doctrine jusque-là assez floue et de sa problématique, disait, au témoignage d'un autre mu'tazilite légèrement postérieur : « Qui a puissance d'accomplir un acte a puissance de ne pas l'accomplir *(al-qādir 'alà l-fi'l al-qādir 'alà tarkih)*;... lorsqu'il est vrai que [la *qudra*] existe pour un acte, il est vrai qu'elle existe pour son contraire ; lorsqu'il est faux qu'elle existe pour un acte, il est faux qu'elle existe pour son contraire »[4].

Comment ne pas rappeler ici le débat antique, qui a mis aux prises les Mégariques et le Lycée ? Les Mégariques refusaient de dissocier la puissance et l'acte, que peut-être même à l'origine leur vocabulaire technique ne distinguait pas. Leur fatalisme, comme celui des Stoïciens, s'accommodait de cette indifférenciation ; s'ils admettaient une puissance, c'était une puissance contraignante, concomitante à l'acte exactement[5]. Toute ambivalence de la puissance ou du possible était ainsi niée. Cette ambivalence, par contre, est mise en relief par Aristote.

(1) Sur l'emploi de ces deux termes voir notamment al-Fārābī, ***Commentaire** du De Interpretatione d'Aristote*, éd. Beyrouth 1960, p. 182.

(2) Ibn Ḥazm, *Fiṣal*, éd. Caire, t. III, 1320 h., p. 16, qui cite l'argument sous le nom d'Abū l-Huḏail b. 'Allāf. Sur ce dernier, voir, outre l'art. de l'*Enc. Islām*, par Nyberg, le petit livre d'al-Ġurābī, *Abū l-Huḏail b. 'Allāf*, Caire 1949.

(3) Sur la définition et l'application de la notion de « contraires » chez les mu'tazilites, voir les différentes positions rapportées dans les *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, pp. 376-377.

(4) *K. al-Intiṣār*, pp. 17-18/10.

(5) Le précédent mégarique a été justement invoqué par S. Van den Bergh, *Averroes' Tahafut al-Tahafut*, Oxford-Londres 1954, t. I, p. xxii, t. II, pp. 30, 37-39, à propos de la potentialité dans la théologie aš'arite (voir ci-après). Sur la position des Mégariques, voir notamment P. M. Schuhl, *Le Dominateur et les Possibles*, Paris 1960, pp. 34-35, et P. Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote*, Paris 1962, p. 451.

Celui-ci, afin d'échapper au fatalisme et à une prédétermination absolue[1], a distingué formellement la puissance de l'acte ; il insiste de plus sur la possibilité des deux « contraires » tant que l'acte en puissance n'est pas encore réalisé : « Tout ce qui peut être coupé ou se promener peut aussi ne pas être coupé ou se promener, et la raison en est que tout ce qui est ainsi en puissance n'est pas toujours en acte, de sorte que la négation lui appartiendra aussi. Ce qui est capable de voir peut aussi ne pas voir... Les puissances rationnelles sont celles qui sont en puissance de plusieurs effets, c'est-à-dire de contraires... Les puissances rationnelles sont toutes également puissances des contraires »[2]. « Toute puissance est puissance simultanée des contradictoires... Ce qui a puissance d'être peut aussi bien être et n'être pas... Chez tous les êtres qui sont dits pouvoir, le même être est puissance des contraires »[3].

Chez le philosophe antique comme chez nos mu'tazilites médiévaux l'antériorité de la puissance par rapport à l'acte est liée à la considération du facteur *temps*. Pour Aristote, n'ont pas la puissance, mais seulement l'acte, les Substances premières, êtres intemporels ; et l'acte est antérieur à la puissance selon la notion et selon l'espace ; c'est seulement selon le temps que la puissance précède l'acte, sinon dans un ensemble d'êtres ou de choses, du moins chez un individu déterminé[4]. Pour les mu'tazilites, ou du moins la plupart d'entre eux, l'*istiṭā'a* concédée à l'homme, existant en lui avant l'acte, demeure en lui « tant que Dieu Très-Haut l'y fait demeurer *(baqqāhā)* ». Cette distinction temporelle entre puissance et acte, les mu'ta-

(1) Sur la conjonction entre l'argument moral et l'antifatalisme chez Gorgias et chez Aristote (comme ce sera de nouveau le cas chez les mu'tazilites), voir D. Amand, *Fatalisme et Liberté dans l'antiquité grecque*, Louvain 1945, pp. 30-35.

(2) *De l'Interprétation*, 12, 21 b ; 13, 22 b - 23 a (trad. Tricot). Pour ce qui est des puissances irrationnelles, voir Hamelin, *Le Système d'Aristote*, 2e éd. Paris 1931, p. 276.

(3) *Métaphysique*, Θ 2, 1046 b ; 8, 1050 b ; 9, 1051 a (trad. Tricot). De même la vue est sens du visible et de l'invisible, le toucher sens du tangible et du non-tangible, *De l'Ame*, II, 11, 424 a (trad. Tricot).

(4) *De l'Interprétation*, 13, 23 a ; *Métaphysique*, Θ 8-9, Λ 6. Sur l'ambiguïté du terme « puissance » (δύναμις) chez Aristote, voir Le Blond, *Logique et Méthode chez Aristote*, Paris 1939, p. 420, et Tricot, trad. de la *Métaphysique*, Paris 1962, p. 481, n. 1.

zilites y sont attachés au point de refuser que la puissance existe encore à l'instant même de l'acte, lors de sa réalisation *(fī ḥālih)*; elle s'arrête en quelque sorte au seuil de l'acte, ne pouvant être concomitante à l'acte « en quelque manière que ce soit ». L'un d'eux, Abū l-Ḥusain aṣ-Ṣāliḥī (ɪxᵉ siècle), avança sans succès la distinction suivante, sorte de demi-concession, qui n'est pas absurde : la *qudra*, puissance de faire ou de ne pas faire avant la réalisation de l'acte, n'est plus que puissance de faire dans l'instant même où l'acte s'accomplit. Quelques autres, dont Abū l-Qāsim al-Balḫī (m. en 931), refusant la durée à l'*istiṭā'a*, enseignent que néanmoins l'acte en résulte « en un deuxième temps *(waqt)* », pour lequel Dieu crée une nouvelle *qudra*[1].

* * *

Les mu'tazilites, à la vérité, saisissaient fort bien que de pareilles questions ne pouvaient être posées ni résolues d'une manière aussi simpliste qu'un exposé rapide ou sommaire le donnerait à croire trop aisément. De bonne heure, pratiquement à partir d'Abū l-Huḏail, des distinctions et des discussions se sont fait jour dans leur école, tendant à nuancer, à préciser, à légitimer les thèses majeures. Sur la nature même, par exemple, de l'acte humain, comme sur la nature de la puissance ou de l'impuissance, ils ont tenté des mises au point assez variables, conscients des difficultés que suscitaient de la part de leurs adversaires ou à l'intérieur de leur propre système les positions générales qu'ils avaient adoptées. C'est ainsi que la théorie des « actes engendrés » *(tawallud)*, malgré ses graves variations sur leur définition même — notamment entre gens de Basra et de Bagdad — permettait de rendre compte séparément de nombre d'actes ou de faits issus automatiquement d'un acte volontaire au départ : la puissance ou *qudra* de ce premier acte était regardée comme suffisante, même une fois disparue *(ma'dūma)*, pour expliquer le déclenchement des actes subséquents[2]. Quant à la nature de la puissance chez l'homme, ou

(1) *K. al-Intiṣār*, p. 62/72 ; et surtout *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, pp. 230-234.
(2) *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, pp. 232, 401 et suivantes.

de l'impuissance à agir, elle aussi est l'objet de débats internes qui nous importent ici dans la mesure où ils sont aptes à retentir sur le *taklīf mā lā yuṭāq*. La capacité d'agir *(istiṭā'a)* est conçue par Abū l-Hudail et par d'autres, surtout gens de Basra, comme un « accident » *('araḍ)* de la personne, distinct de la simple intégrité physique *(as-salāma wa-ṣ-ṣiḥḥa)* à laquelle elle se surajoute assurément. Mais il est des mu'tazilites, principalement bagdadiens, pour estimer qu'elle n'est pas autre chose que la santé et l'absence d'infirmités *(āfāt)*(1). L'école enseigne que la puissance subsiste en dépit d'un empêchement extérieur *(al-man' yujāmi' al-qudra)*, par exemple une chaîne aux pieds interdisant la marche, encore qu'il ne faille, d'après certains, qualifier de *qādir* la victime d'un tel empêchement tant que celui-ci dure, ni, dit un autre, de *qādir* à la manière de l'homme qui, capable de voir, ferme les yeux. Pour tous, en revanche, la *qudra* humaine est incompatible avec une « incapacité » *('ajz)* personnelle foncière, du type de l'infirmité chronique *(zamāna)* atteignant le membre intéressé(2).

Il est rendu clair par ce qui précède que cette *qudra* humaine avait tendance, chez les mu'tazilites, à s'atténuer en une simple aptitude, en une simple virtualité, en même temps qu'elle multipliait sa présence et gagnait en extension. Parallèlement d'ailleurs, ils comprenaient la *qudra* de Dieu, Toute-Puissance admise par tout l'Islam, sous l'angle des potentialités, autant que sous celui de la réalité. C'est nourris de cette double conception extensive qu'ils ont pensé résoudre quelques problèmes plus spécifiquement théologiques tournant autour des rapports de la Puissance et de la Prescience divines avec la liberté humaine, avec la mécréance ou avec la foi. L'acte dont Dieu sait qu'il

(1) *Maqālāt*, p. 229.

(2) *K. al-Intiṣār*, pp. 62-63/72-73 (qui souligne cette distinction en réplique à une interprétation malveillante) ; *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, p. 240 (voir *ibid.*, p. 242, sur le concept du *'ajz*, entendu comme étant, suivant les auteurs, incapacité par rapport à un acte ou à une chose). — Comme l'explique un commentateur beaucoup plus tardif, dans la dernière hypothèse rapportée ci-dessus, c'est la *qudra* qui est « contrariée », non point l'acte objet de la *qudra (maqdūr)*, tandis que dans l'hypothèse précédente, celle de l'empêchement extérieur, c'est l'acte qui est « contrarié », non point la *qudra* elle-même, qui demeure ; Ījī (voir ci-après, p. 44), t. VI, p. 101.

ne sera pas, peut-il être dans la *qudra* de l'homme ? Est-il possible qu'il se produise ? Ils ont répondu sans hésiter par l'affirmative à la première question : l'homme peut être *qādir* de ce que Dieu sait qu'il ne fera pas. Du même coup ils postulaient que le mécréant dont Dieu sait qu'il ne croira pas est *qādir* de la foi à laquelle il a reçu l'ordre d'adhérer ; un seul des leurs, 'Alī al-Uswārī (1re moitié du IXe siècle), répugnait à cette formule, à laquelle il croyait remédier en dissociant dans le langage, à propos du mécréant, l'ordre émis par Dieu et la *qudra* de croire par Lui concédée[1]. Sur la seconde question, plus tranchante et plus compromettante, ils n'ont pas réussi entre eux-mêmes à faire l'unanimité. La plupart, cependant, étaient d'avis que l'acte dont Dieu a su et annoncé qu'il ne se produirait pas, Dieu demeure en puissance *(qādir)* de le produire ; ils en excluaient — distinction importante que le rationalisme le moins exigeant devait imposer — le cas d'impossibilité radicale d'ordre logique *(istiḥāla)*; mais ils n'étaient pas tous d'accord pour en exclure également le cas d'incapacité personnelle *('ajz)* de l'agent, celle-ci n'ayant pas nécessairement un caractère définitif. Assurément cette *qudra* de Dieu sur ce qu'Il avait lui-même annoncé ne pas devoir se produire, si elle magnifie en un sens la Toute-Puissance, paraît surtout, dans l'hypothèse où elle se manifesterait dans les faits sans rester à l'état de simple virtualité, porter atteinte à Sa Prescience et à la véracité de Ses informations. A cette objection, qui leur fut faite sans relâche, les tenants de la thèse répliquaient par des assertions peu lumineuses, dont la signification semble à expliciter comme suit : la réalisation même de l'acte impliquerait alors rétroactivement une sorte d'annulation — ou plutôt de nullité foncière — de l'annonce divine en cause au profit d'une annonce contraire, antérieure à l'acte et conforme à lui. L'illustre mu'tazilite al-Jubbā'ī (m. 915), offusqué par cette solution curieuse de ses devanciers, déclarait impossible l'acte dont Dieu avait annoncé qu'il ne serait pas ; mais, arguant assez étrangement du « doute » *(šakk)* inhérent à l'expression

(1) *Maqālāt*, pp. 243-4, 561 : al-Uswārī procédait à une dissociation du même ordre dans la question évoquée ci-après. Cf. aussi *K. al-Intiṣār*, p. 24/19.

même « il est possible » *(yajūz)*, il concédait à ses confrères qu'il est possible que se produise l'acte dont Dieu savait, *sans toutefois l'annoncer*, qu'il ne se produirait pas(1).

*
* *

Ce serait évidemment une fausse vue des choses que de se représenter les deux grandes tendances théologiques jusqu'ici évoquées, traditionaliste d'une part, mu'tazilite de l'autre, comme polarisant toute la pensée musulmane aux IIe et IIIe siècles de l'hégire sur les points traités. Il est un assez grand nombre de théologiens anciens de marque qui, partageant avec les mu'tazilites le goût d'une rationalisation (limitée) de la foi, n'entrent pas cependant dans le cadre de leur école, mais qui ont leur doctrine propre ou qui se rattachent (ou qu'on a rattachés) à un ensemble déterminé tel que l'une des grandes branches du mouvement šī'ite. Le pouvoir d'agir et ses problèmes les ont, eux aussi, occupés. Dans la catégorie des indépendants ou gens de faible dépendance, Ḍirār b. 'Amr et al-Ḥusain an-Najjār, qui ont fleuri vers la fin du VIIIe siècle et dans la première moitié du IXe, et qui ont formé des disciples respectueux de leur enseignement, ont nourri sur l'*istiṭā'a* des idées assez voisines, chez le premier, des thèses mu'tazilites, mais qui chez le second s'en éloignaient. Pour Ḍirār, le pouvoir d'agir (partie, et non accident, de celui qui en est pourvu) existe avant l'acte et encore pendant que l'acte se produit. Pour an-Najjār, au contraire, point de durée de l'*istiṭā'a* parce que, s'il lui reconnaît comme les mu'tazilites le caractère d'accident, il lui refuse précisément, en tant qu'accident incorporel, la durée que ceux-ci lui accordaient ; aussi lui dénie-t-il l'existence avant l'acte : elle n'est que l'« aide » *('aun)* divine créée au moment de l'acte, simultanément ; « lorsqu'elle existe, l'acte existe ; lorsqu'elle fait défaut, l'acte fait défaut ». La « capacité de la foi » est une faveur particulière, due à une grâce divine efficiente *(taufīq)* dont l'absence *(ḫiḏlān)* est synonyme de capacité de mécréance

(1) *Maqālāt*, pp. 203-206, 558-563.

et d'égarement[1]. Voilà qui concorde singulièrement avec la position traditionaliste, bien que dans un contexte différent.

Signalons enfin que les šī'ites étaient fort divisés sur l'*istiṭā'a*, sur sa nature et sur sa relation temporelle avec l'acte. Pour certains, par exemple, elle se confond avec l'intégrité physique, condition préalable à l'acte : « tout (homme) valide a capacité d'agir » *(kull ṣaḥīḥ mustaṭī')*. Les disciples de Hišām b. al-Ḥakam ont plus d'exigences ; pour eux, la capacité d'agir comprend, en sus de l'intégrité physique, trois autres éléments : absence d'obstacle, durée, instrument, tous ceux-là antérieurs à l'acte, et un cinquième, la « cause immédiate » *(sabab)* créée par Dieu au moment précis de l'acte qu'elle suscite immanquablement. Un autre maître, nous dit-on, professait que le pouvoir d'agir était, *avant* l'acte, aptitude à faire ou à ne pas faire, mais seulement capacité de faire *pendant* que l'acte se réalise[2]. Chez les Zaidites, šī'ites dits modérés, avec lesquels les mu'tazilites ont eu de bonne heure et plus encore par la suite d'étroits contacts, s'exprimaient trois avis, plaçant l'*istiṭā'a* soit avant, soit pendant, soit à la fois avant et pendant le *fi'l*[3].

On peut donc dire qu'avant l'an 900 les théologiens musulmans de tendance rationalisante avaient tourné et retourné les problèmes de la puissance, de l'impuissance, de la capacité d'agir. Ils avaient abordé, chemin faisant, les notions du possible et de l'impossible. Mais l'approfondissement de ces thèmes n'était point pour eux un objet en soi. Ni leur bagage culturel ni leur orientation intellectuelle ne les prédisposaient, dans ce domaine, à des développements logiques ou métaphysiques autonomes, à des analyses minutieuses étayant des théories structurées. Leur champ mental est occupé par la considération dominante de la Toute-Puissance divine, dont il convient essentiellement de concilier l'idée avec quelque liberté chez l'homme :

(1) *Maqālāt*, pp. 281, 283, 360.
(2) *Ibid.*, pp. 42-43.
(3) *Ibid.*, pp. 72-73. De l'un de ces Zaidites sont rapportés, *ibid.*, pp. 559-560, des distinguos subtils sur la question, évoquée ci-dessus, de la possibilité pour Dieu de faire ce qu'Il sait qu'Il ne fera pas.

conciliation plus ou moins poussée, plus ou moins heureuse philosophiquement[1], toujours discutable dans le détail si on en acceptait les grandes lignes, et qui devait être battue en brèche par la sévère remise en cause que des adversaires ont opérée.

*
* *

C'est probablement vers l'an 300 de l'hégire[2] (début du xe siècle) — et il est dommage que cette chronologie ne puisse être davantage précisée — que les doctrines traditionalistes ont commencé, non sans de fortes résistances destinées à durer longtemps, à revêtir un manteau théologique plus étoffé qu'un simple tissu d'affirmations péremptoires, grâce au recours à une dialectique qui, tout en s'inspirant fondamentalement des données scripturaires, ne dédaignait plus d'argumenter rationnellement, empruntant aux dogmatistes rationalisants ou gens du *kalām* des traits de leur méthode, voire quelques-uns de leurs principes explicatifs. Abū l-Ḥasan al-Aš'arī (m. en 935), ex-mu'tazilite, éponyme d'une école nouvelle appelée à un grand avenir dans le monde sunnite, est devenu, dans les générations suivantes, le symbole le plus parlant de cet effort. Il connaissait admirablement les diverses positions théologiques de ses prédécesseurs ou contemporains ; il avait su les exposer avec une exactitude remarquable dans ses *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, où nous avons la chance de les saisir ; et, lorsqu'il eut élaboré sa propre doctrine et qu'il entendit la défendre, sous forme de questions et de réponses, dans ses *Luma'*, c'est largement à travers la problématique, les concepts, voire la terminologie jusque-là prévalents qu'il dut tenter les justifications nécessaires. La lecture attentive des *Maqālāt* est indispensable pour pénétrer convenablement le texte des *Luma'*.

(1) Il est dommage que nous ne disposions pas de la *Risāla* que le philosophe al-Kindī (m. en 866), de tendance mu'tazilite, a composée, parmi ses ouvrages de controverse, sur l'*istiṭā'a* et le temps où elle se produit *(zamān kaunihā)* ; Ibn an-Nadīm, *Fihrist*, éd. Caire 1348 h., p. 362 bas.

(2) Il n'est peut-être pas hors de propos de souligner que le même intervalle de temps sépare de la prédication de Jésus la formulation orthodoxe définitive de la foi chrétienne (Symbole de Nicée, en 325).

Il est bien connu que c'est au moyen de la théorie de l'*iktisāb* ou « endossement » par l'homme de ses actes, créés par Dieu, qu'al-Aš'arī entendait résoudre le conflit d'ordre moral que soulève la croyance en une prédestination absolue. Qu'il n'ait pas tout à fait inventé cette notion, mais qu'il en ait fait un nouvel emploi, ne nous importe pas ici ; nous n'avons pas dans la présente analyse à la faire nécessairement intervenir. Ce qu'il nous faut seulement embrasser du regard avant d'aborder quelques précisions utiles, c'est le schéma général qui nous remet devant une *istiṭā'a* ou *qudra* humaine, voulue et créée par Dieu, concomitante à l'acte, duquel elle ne se dissocie pas[1] : si elle n'est pas, il n'est pas ; si elle existe, il existe aussi (§ 133). Ce que l'homme ne fait pas, il n'en a pas le pouvoir ; Dieu seul est auteur de la mécréance ou de la foi (§ 86). Il n'est ainsi de possible pour l'homme que ce qui est réellement, c'est-à-dire ce que Dieu a rendu possible, a su à l'avance et a voulu ; en conséquence, plus de problème né du besoin de concilier avec une liberté humaine la Prescience et la Volonté souveraine de Dieu. La Puissance et la Volonté divines se confondent ; mais se distinguent d'elles l'ordre donné par Dieu dans Sa totale liberté, qu'aucune loi, aucune règle éthique ne vient brider, en sorte que rien ne L'empêche de décréter des actes humains contrevenant à Ses propres commandements et de commander à l'homme ce que celui-ci n'a pas capacité d'accomplir. En principe donc est admis le *taklīf mā lā yuṭāq*. Examinons les choses d'un peu plus près.

La stricte simultanéité de la capacité d'agir et de l'acte chez l'homme devait normalement entraîner, dans la doctrine d'al-Aš'arī, le refus de définir la *qudra* humaine, contrairement à la Puissance divine, comme puissance de la chose et de son contraire à la fois. En effet, pour que l'homme, explique-t-il, eût à la fois puissance de l'acte et de son contraire, il faudrait que ces deux contraires coexistassent, ce qui est une impossibilité logique, une absurdité *(muḥāl)* (§ 126). L'*istiṭā'a*, étroitement liée à l'acte sans aucune alternative, nécessitant l'acte

(1) *K. al-Luma'*, éd. Mc Carthy, *The Theology of al-Ash'arī*, Beyrouth 1953, principalement § 122 à 138.

autant qu'elle l'autorise, est distincte de l'individu qui la manifeste, puisque, commente notre auteur, le même individu tantôt la possède et tantôt ne la possède pas : elle est donc une « disposition » *(ma'nà)* non permanente, notion similaire, sinon identique, à l'« accident » *('araḍ)* des mu'tazilites de Basra[1]. Ni la vie ni l'intégrité physique ne constituent la capacité, bien que cette dernière les suppose ; il y faut en plus la *qudra* particulière à chaque acte et que Dieu crée pour permettre d'agir[2].

L'impossibilité d'agir, pour al-Aš'arī, est de deux sortes, de deux degrés : une « incapacité » *('ajz)* véritable, radicale, et d'autre part ce qui n'est qu'« absence de *qudra* ». La ligne de clivage, dans cette répartition binaire, n'est pas identique à ce que nous avons constaté chez les mu'tazilites, malgré l'emploi du même terme *'ajz*. Dans les passages les plus techniques, le *'ajz* d'al-Aš'arī est un empêchement dirimant aussi bien qu'une incapacité personnelle, le tout allant, semble-t-il, de l'obstacle naturellement insurmontable à l'absence de membre ou de vie. Le *taklīf mā lā yuṭāq*, alors, ne s'applique pas. Il n'est concevable que s'il y a simple absence de *qudra*, de puissance spécifique concédée par Dieu pour un objet déterminé, de cette capacité d'agir qui, on l'a rappelé tout à l'heure, n'admet pas de « contraire » et n'existe que simultanément avec l'acte qu'elle rend possible et nécessaire en même temps. Il en est ainsi, par exemple, de la foi que certains mécréants ne peuvent acquérir : notre docteur refuse de faire intervenir ici la notion de *'ajz;* ce n'est point, proclame-t-il, par incapacité radicale ni par empêchement dirimant de croire que le mécréant n'adhère pas à la foi ; s'il ne s'y rallie pas, c'est tout uniment « parce qu'il la néglige et qu'il est adonné à son contraire » *(li-tarkih wa-štiġālih bi-ḍiddih)* ; c'est, à ses yeux, une simple absence de *qudra*[3]. Mieux encore : une explication exclut l'autre ; car

(1) Baġdādī, *Farq*, éd. Caire 1948, pp. 109-110 ; Šahrastānī, *Milal*, éd. Caire 1317 h., t. I, p. 124. Voir aussi Ḥammūda Ġurāba, *Al-Aš'arī*, Caire 1952, pp. 109 suiv.

(2) Il est des activités pour lesquelles la *qudra* a besoin d'un « savoir-faire » *(iḥsān)*, par exemple le tissage ; mais Dieu aurait pu, s'Il l'avait voulu, donner à l'homme la *qudra* de tisser sans *iḥsān* (§ 131).

(3) Plus sommairement, dans le même sens, Aš'arī, *'Ibāna*, éd. Caire 1348 h., pp. 53, 55.

le *'ajz*, pour al-Aš'arī, supprime la possibilité de la chose *et* de son contraire ; il n'y a donc pas de *'ajz*, à sainement parler, quand l'homme peut agir dans le sens contraire de son incapacité ; or qui dit mécréance dit le contraire de la foi. Une objection qu'il rapporte ou suppose : puisque, d'après lui, l'homme radicalement incapable ou totalement empêché *('ājiz)* de faire une chose est incapable de son contraire, pourquoi ne pas admettre que l'homme « capable » *(qādir)* d'une chose est, comme le veulent les mu'tazilites, capable de son contarire également ? Il réplique à cela qu'on ne saurait valablement raisonner par analogie *(qiyās)* de l'un à l'autre, parce qu'ils n'appartiennent pas au même genre *(jins)* et qu'il n'y a pas de moyen terme *('illa)* entre eux (§ 134-136).

Voilà donc le *taklīf mā lā yuṭāq* à la fois admis et démantelé. Et cela, outre les arcanes d'un texte assez abrupt, à l'expression encore archaïsante, explique probablement pourquoi — sans exclure toutefois l'hypothèse d'une variation doctrinale — des auteurs plus récents ont attribué au nôtre, sur ce point, une attitude indécise ou ambiguë. Son *Kitāb al-Luma'*, du moins, ne laisse point de doute : le *taklīf mā lā yuṭāq* ne vise que ce qui est susceptible en principe d'être fait en vertu de ce que nous appellerions la nature des êtres et des choses, l'impossibilité ne résultant alors que de l'absence d'un pouvoir spécifique donné par Dieu ; tel est le cas par exemple du mécréant qui ne croira pas. Cette restriction est-elle légitime ? Al-Aš'arī s'inquiète de la critique qui exigerait que l'admission du *taklīf* pour un acte impossible dans ce sens restreint entraînât celle du *taklīf* pour un acte impossible en vertu de la nature même des êtres ou des choses ou à cause d'un obstacle dirimant. Il estime qu'il réfute cette objection en usant d'un raisonnement analogique, qui veut être une réduction à l'absurde : « Si, du fait que Dieu ordonne une chose à l'homme malgré l'absence de la capacité voulue[1], on déduisait nécessairement que Dieu peut ordonner cette chose malgré l'absence de toute capacité, il faudrait en déduire que lorsque Dieu donne un ordre à l'homme malgré l'absence d'une certaine connaissance, il lui

(1) Il n'y a pas lieu de corriger le texte comme le propose l'éditeur.

donne cet ordre malgré l'absence de *toute* connaissance ; si cette déduction n'est pas exacte, il n'est pas exact non plus de déduire, du fait que Dieu ordonne à l'homme une chose que celui-ci n'a pas capacité de faire, qu'Il lui donne cet ordre malgré l'absence du membre dont l'absence entraîne celle de *toute* la capacité en cause, ou malgré la présence de l'empêchement majeur qui entraîne l'absence[1] de capacité » (§ 137). En dépit de son apparence un peu embrouillée[2], le raisonnement comme tel est rigoureux ; il revient à démontrer, par le danger de conclure du particulier à l'universel, qu'en admettant qu'un certain pouvoir ou une certaine connaissance peut manquer à l'homme sans rendre impossible le commandement de Dieu, on n'admet point pour autant que ce commandement soit possible si le pouvoir ou la connaissance font *totalement* défaut. Le « certain pouvoir » est ici cette *qudra* ou *isliṭa'ā* que Dieu accorde ou n'accorde pas pour chaque acte déterminé, tandis que l'absence totale de capacité est très précisément le *'ajz* qui annihile ou paralyse complètement le support, l'instrument même de l'*isliṭā'a*.

Comment, enfin, concilier le principe du *taklīf mā lā yuṭāq* avec la maxime coranique fréquemment invoquée : « Allah n'impose à aucune âme que selon sa faculté » (voir ci-dessus) ? Notre auteur entendait cette parole comme assurant que ce que Dieu commande aux hommes, il ne leur est point pénible de l'accomplir, et que leur condition physique ordinaire ne s'y oppose pas ; Dieu n'exige pas d'eux plus que leur nature ne permet (§ 149). Cela évidemment, dans son esprit, ne contredit point que Dieu n'accorde pas à tous les hommes le pouvoir spécifique, la capacité de croire et d'obéir à Ses commandements, nous pourrions dire en d'autres termes la grâce de L'adorer et d'obéir à Sa Loi.

Nous avons probablement par devers nous un autre témoignage d'al-Aš'arī sur sa propre doctrine. Si l'*Épître aux habitants de Derbend* qu'on lui attribue est authentique, elle nous offre, venant de lui, sous une forme plus didactique et dans une

(1) La négation *lam* est manifestement à supprimer.
(2) Qui a découragé l'éditeur, dont le mérite est par ailleurs fort grand.

phraséologie quelque peu différente, une sorte de confirmation générale et de commentaire des thèses que nous venons d'analyser [1]. N'arrive que ce que Dieu a prévu et voulu. La *qudra* humaine n'existe et ne vaut chaque fois que pour un *maqdūr* à l'exclusion de son contraire, et au moment de l'acte seulement. Que l'homme n'ait point pouvoir d'agir autrement qu'il ne fait ne le dispense pas de l'obligation principielle de respecter les commandements divins, positifs ou négatifs, même si par décision divine préalable il est décrété qu'il ne les observera pas. C'est cependant justice ; car tout ce que Dieu fait en vertu de Sa libre et souveraine Volonté est juste par là même de Sa part. Le *taklīf*, toutefois, suppose chez l'homme qui y est soumis l'intégrité physique indispensable, celle de l'esprit comme celle du corps ; l'incapacité dirimante, corporelle ou intellectuelle, qui est le *'ajz*, est incompatible avec le *taklīf*. Qu'en est-il du problème du mécréant *(kāfir)* ? La capacité *(istiṭā'a)* de la mécréance est d'un autre genre *(jins)* que la capacité de la foi : celle-ci provient d'une grâce divine *(taufīq)*, l'autre est absence de cette grâce *(ḫiḏlān)*, laissant l'homme dans l'égarement. Ce mécréant, à vrai dire, n'était point radicalement incapable *('ājiz)* d'avoir la foi ; il s'en est détourné *(i'rāḍ)* et s'est abandonné *(tašāġul)* à l'attitude contraire sans réticence, et cela fonde sa responsabilité. S'il avait répugné à s'éloigner des enseignements divins, il aurait obtenu le pouvoir *(qudra)* de s'y conformer. Ce dernier trait, incontestablement, tend à lever la difficulté éthique que l'on perçoit ; mais il introduit une précision qui engage sur la voie de l'initiative humaine, bien que modestement et avec une grande discrétion. Ce pas a-t-il été franchi par al-Aš'arī lui-même, ou par l'un des tenants de sa doctrine écrivant sous son nom ? Il serait sans doute imprudent, pour l'heure, de résolument se prononcer.

*
* *

Une étude attentive de l'histoire des doctrines théologiques dans l'Islam démontre qu'il n'y a pas obligatoirement concor-

(1) *Ar-Risāla ilà ahl aṯ-Ṯaġr bi-Bāb al-Abwāb*, dans *Ilāhīyāt Fakültesi Mecmuası*, t. VIII, an. 1928, pp. 100-102 (photocopie obligeamment procurée par le R. P. Allard)

dance — il s'en faut de beaucoup — entre l'adhésion à une position théologique déterminée et l'appartenance à telle ou telle école juridique. Il n'en demeure pas moins que, dans l'ensemble, au moyen âge, l'aš'arisme a trouvé son terrain d'élection, en dépit de tenaces résistances, chez les šāfi'ites et mālikites, tandis que l'école parallèle et rivale d'al-Māturīdī est née et a grandi d'abord principalement en des milieux qui se réclamaient d'Abū Ḥanīfa. Le ḥanafisme des premiers siècles, violemment critiqué par les « gens du hadith » en matière de culte et de droit, avait pris, sur les principaux points du dogme, une position moins rigide, moins littéraliste que le ḥanbalisme ancien, mais respectueuse somme toute des grandes lignes de l'« orthodoxie ». Les professions de foi anciennes qui nous sont parvenues portent témoignage dans ce sens. Sur les questions qui présentement nous occupent, nous relèverons par exemple, dans la *Waṣiyyat Abī Ḥanīfa* que l'on a pu dater de la première moitié du IXe siècle, que la capacité d'agir de l'homme est concomitante à l'acte, et ne saurait le précéder. Pourquoi ? Argument scripturaire inattendu, l'énonciation coranique : « Dieu est le Riche, c'est vous qui avez besoin (de Lui) » (XLVII, 38) ; elle serait contredite, paraît-il, si la capacité d'agir précédait l'acte, l'homme n'ayant plus, dans ce cas, au moment de l'acte, besoin de Dieu(1).

Du juriste et théologien ḥanafite aṭ-Ṭaḥāwī (m. en 933) est une profession de foi qui a fait l'objet dans l'école, à travers les siècles, de commentaires assez nombreux. Il distingue chronologiquement deux parties de l'*istiṭā'a*, dans la ligne que nous avons constatée chez les šī'ites disciples de Hišām b. al-Ḥakam : d'abord celle qui précède l'acte et qui dépend des facultés ordinaires ainsi que de l'absence d'empêchement, *c'est elle que supposent les obligations de la Loi ;* ensuite, celle qui, n'étant pas attribut de la créature, est subordonnée à l'assistance divine *(taufīq)*, et qui vient avec l'acte seulement. « Dieu ne charge les hommes, ajoute-t-il, que de ce qu'ils peuvent accomplir, et ils ne peuvent que ce dont Il les charge » : formule bien tranchante, mais qui n'est point claire en vérité ; la deuxième

(1) Wensinck, *The Muslim Creed*, Cambridge 1932, pp. 128-129.

partie, insolite et qui appelle des interprétations forcées, n'a laissé de mettre dans l'embarras le glossateur le plus averti ; et vraisemblablement, d'après la brève analyse qui précède, la première n'est pas à prendre comme une condamnation sans nuance du *taklīf mā lā yuṭāq;* car si Dieu n'exige des hommes que ce qu'ils peuvent faire sans empêchement majeur en vertu de leurs facultés ordinaires, rien n'interdit de croire qu'il ne leur accorde pas toujours, même pour ce dont Il les a chargés, Son assistance indispensable au parachèvement de l'*istiṭā'a*[1].

L'enseignement d'al-Māturīdī (m. en 944), contemporain d'al-Aš'arī comme d'aṭ-Ṭaḥāwī, se présente à nous, dans son *Kitāb al-Tauḥīd*, sous l'aspect d'un traité de *kalām*, ordonné dans l'ensemble, mais dont les développements s'avèrent trop souvent malaisés à suivre à cause de leur style malhabile et diffus. Pour lui, comme pour aṭ-Ṭaḥāwī, mais sur une base assez différente plus favorable au libre arbitre, la *qudra* de l'homme comprend deux éléments successifs, dont le premier conditionne le second : c'est d'abord, avant l'acte, l'intégrité des moyens physiques, dont, dit-il, Dieu gratifie qui Il veut et dont il convient de Lui être reconnaissant ; puis c'est, concomitante à l'acte, une « disposition » *(ma'nà)* déterminante, impossible à strictement définir, mais caractérisée par sa fonction propre qui est que par sa présence l'acte est présent également, s'agissant de « l'acte de libre choix *(fi'l al-iḫtiyār)* auquel s'applique la récompense ou le châtiment ». C'est au premier stade seulement que le *taklīf mā lā yuṭāq* est rejeté comme contraire à la raison. Plusieurs passages coraniques sont invoqués, qui subordonnent l'obligation d'accomplir tel ou tel acte pieux à une *istiṭā'a*, c'est-à-dire à une capacité portant sur les moyens physiques ; mais dans d'autres versets, l'*istiṭā'a* connote la faculté ultime qui détermine l'acte et qui est simultanée avec lui : à ce stade, le *taklīf mā lā yuṭāq* n'est plus déraisonnable pour notre auteur, contrairement à la thèse mu'tazilite qu'il attaque en la per-

(1) *Al-'Aqīda aṭ-Ṭaḥāwiyya*, avec commentaire anonyme, éd. Mecque 1349 h., pp. 360, 373, 379 (où la difficulté est avouée). Le passage en question de la *'Aqīda* a été traduit en allemand par Hell, *Von Muḥammad bis Ghazālī*, Iena 1915, p. 46, et en anglais par Watt, *Free Will...*, p. 151.

sonne d'al-Ka'bī (= Abū l-Qāsim al-Balḫī). Comment le justifie-t-il ? Par cette idée que la *qudra* humaine est déjà assurée dans le premier temps, et que le second temps implique, dans les actes volontaires où la puissance s'exerce, comme chez les mu'tazilites, sur la chose et sur son contraire, le choix personnel de l'homme entre appliquer cette *qudra* initiale ou la « détruire » *(taḍyī')* en lui préférant un acte opposé : « il est juste que dans ce cas l'homme soit soumis au *taklīf* », c'est-à-dire qu'il ait la charge et la responsabilité de ce dont il a lui-même — si c'est l'obéissance à Dieu par exemple — détruit en lui la faculté(1).

A confronter les thèses de ces trois derniers maîtres dans leurs ouvrages, et non point à travers les interprétations ou déformations ultérieures, que constatons-nous ? Deux positions doctrinales différentes sur la nature de la capacité humaine ; mais, en dépit des divergences de principe et d'analyse, qui opposent à une conception aš'arite déterministe, instantanéiste, des vues hanafites où temporalité et, dans l'une d'elles, libre arbitre recouvrent quelque droit, les déductions sur le rapport pouvoir-devoir se rapprochent, sans converger entièrement. Al-Aš'arī accueille au départ le *taklīf mā lā yuṭāq*, mais il le stoppe et le refoule devant un empêchement dirimant. Aṭ-Ṭaḥāwī le nie, mais semble bien allusivement lui entrouvrir la porte. Al-Māturīdī le repousse tant que les facultés normalement requises n'existent pas, mais il veut bien l'admettre si l'homme en possession de la capacité voulue supprime cette aptitude par son propre choix. L'identité n'est pas atteinte ; les idées primordiales restent distinctes ; mais, comme il arrive plus d'une fois dans les disputes entre les docteurs, le fossé est loin de demeurer aussi large dans les applications et dans les effets que dans l'énoncé des grands postulats controversés.

* * *

Ainsi, dans cette première moitié du xe siècle les positions de base achevaient d'être prises ; et la théologie spéculative, dans

(1) Ms. Cambridge Bibl. Univ. Addit. 3651, fos 134 b-139 a. — J. Schacht, dans *Studia Islamica* I, 1953, a utilement attiré l'attention sur l'importance de cet ouvrage, comme il avait fait précédemment, dans *Der Islam* XXI, 1933, pour la *'Aqīda* d'aṭ-Ṭaḥāwī.

la mesure où elle s'exerçait aussi chez les sunnites, avait à sa disposition désormais des solutions principielles et des voies de recherche qui devaient commander l'avenir. Les développements médiévaux ultérieurs allaient-ils animer la matière, la rebrasser et l'enrichir ?

Jetons un coup d'œil tout d'abord sur deux maîtres de ce mu'tazilisme déjà quelque peu tardif de la première moitié du XIe siècle qui, tout en demeurant fidèle aux idées mères de la doctrine, a tendu, parfois à l'édulcorer pour moins effaroucher les tenants de l'« orthodoxie ». Le cadi 'Abdaljabbār (m. en 1025) et son élève Abū l-Ḥusain al-Baṣrī (m. en 1044) commencent, en ces dernières années, à nous être mieux connus, encore qu'une grande partie de leur œuvre soit inaccessible ou d'un accès encore difficile aujourd'hui. Le premier s'est longuement intéressé au *taklīf :* il lui a consacré un ouvrage spécial, conservé (du moins dans une version abrégée) en manuscrit, et il en traite en détail dans son vaste *Muġnī*, en cours de publication, principalement dans un volume qui n'est pas encore édité. Quelques passages suffisent à prouver qu'à l'instar de ses devanciers mu'tazilites, il condamne le *taklīf mā lā yuṭāq* comme moralement indigne de Dieu. Il estime d'autre part nécessaire que la capacité d'agir de l'homme précède l'acte dont il est chargé. Peu importe qu'un long temps s'écoule entre l'émission de l'ordre et l'exécution à venir ; peu importe que le chargé d'exécution soit, lors de l'émission de l'ordre, empêché ou même inexistant ; ce qui compte et s'impose, c'est qu'à l'instant qui précède immédiatement celui de l'acte — ou ceux d'une série d'actes — à accomplir, il ait déjà en lui toute la *qudra* indispensable, avec les divers éléments de celle-ci[1]. Le *taklīf*, par contre, peut s'adresser, sans qu'il y ait à cela d'objection d'ordre éthique ou rationnel, à des hommes dont Dieu sait à l'avance qu'Il ne sera pas obéi[2]. Mais si Dieu lui-même a annoncé que tel individu mourra *kāfir*, comment celui-ci

(1) T. XI, fos 213 b-215 a (photocopie de ces feuillets manuscrits obligeamment communiquée par le R. P. Anawati).

(2) Comme il paraît ressortir des titres des sections qui occupent le t. XI, fos 95 b suiv. (voir *MIDEO*, t. 4, 1957, p. 299).

peut-il être sans contradiction ni injustice déclaré *mukallaf?* L'annonce même de cette mécréance fatale n'incite-t-elle pas l'intéressé à la mécréance ? Comment Dieu peut-il en même temps enjoindre à un individu d'avoir la foi et lui enseigner qu'il ne croira pas ? Nous retrouvons la question épineuse illustrée par le cas d'Abū Lahab. Notre docteur suggère plusieurs réponses : il n'est pas exclu, notamment, que Dieu annonce au *mukallaf* qu'il mourra mécréant, lorsque cette annonce ne saurait influencer aucunement l'intéressé, ancré de toute manière dans sa mécréance avérée. Mais en fait, affirme-t-il, nul *mukallaf* n'a été l'objet d'une pareille annonce : Abū Lahab, comme Iblīs lui-même, a gardé la possibilité de se repentir[1].

D'Abū l-Ḥusain al-Baṣrī, nous ne possédons pas le *Taṣaffuḥ al-Adilla*, où la matière était probablement traitée dans toute son ampleur ; mais nous pouvons consulter, sur un plan plus nettement juridique, son *Muʿtamad fī uṣūl al-fiqh*, pour y relever quelques indications. Lui aussi, comme il fallait s'y attendre, repousse le *taklīf mā lā yuṭāq*. Non seulement l'ordre donné ne doit pas comporter d'impossibilité intrinsèque (telle que faire en même temps deux choses contradictoires), mais encore il n'engage l'homme auquel il s'adresse que si celui-ci a pleine possibilité et capacité entière de l'exécuter au moment voulu. Cela implique la connaissance de cet ordre par l'intéressé avant le temps de l'exécution, et toutes facultés indispensables de divers types, positives ou négatives (absence d'empêchement), soit pendant soit avant l'acte, soit les deux à la fois, suivant leur nature et les conditions de l'acte même. Aucune raison d'exiger par contre que l'homme, pour être *mukallaf*, soit en état d'exécuter l'ordre longtemps à l'avance, dès l'instant par exemple où cet ordre lui est donné[2].

*
* *

C'est dans son grand ouvrage d'hérésiographie et de théologie, *al-Fiṣal fī l-Milal*, écrit en 1027-1030, que l'illustre polygraphe

(1) T. XIII, éd. Caire 1962, pp. 223-225. Sur la relation de la faveur divine *(luṭf)* avec le *taklīf*, et les nuances qu'elle comporte, t. XIII, pp. 64 suiv.
(2) T. I, ms. Istanbul Ahmet III 1318, f[os] 87 b-89 a.

cordouan Ibn Ḥazm (m. en 1064) combat la position mu'tazilite en la matière et soutient des vues qui vont dans le sens général de l'« orthodoxie »[1]. Une constatation, à le lire, s'impose, à laquelle on est en droit de ne pas s'attendre *a priori* : l'étroite parenté entre la thèse avancée par Ibn Ḥazm et l'enseignement, rappelé plus haut, d'aṭ-Ṭaḥāwī. Le rapprochement ne saurait se fonder sur l'idée émise par l'auteur andalou que la capacité d'agir est un « accident », susceptible du plus ou moins ; mais la similitude est très sensible dans l'analyse de cette capacité et de ses rapports avec le *taklīf*. Pour l'un comme pour l'autre, l'*istiṭā'a* comprend deux parties chronologiquement distinctes : la première, *avant* l'acte, est l'aptitude physique et l'absence d'empêchement, l'autre, *avec* l'acte, est la « faculté » ou « puissance » *(quwwa)* décisive, créée spécialement à cet effet par Dieu, « grâce efficiente » *(taufīq)* si c'est pour le bien, « défaut de grâce » *(ḫiḏlān)* si c'est pour le mal ; et le *taklīf*, qui charge l'homme d'un ordre (positif ou négatif), n'existe que si la première de ces deux parties ou conditions est réalisée. Pas de *taklīf mā lā yuṭāq* au cas d'une incapacité résidant dans la situation physique de l'intéressé : Dieu n'a-t-il pas déclaré dans le Coran qu'Il n'impose nulle gêne aux croyants (voir ci-dessus) ? Mais, hormis cette restriction volontaire et exprimée, Dieu est libre, souverainement libre ; de même qu'Il distribue ou refuse à Sa guise faveurs et tourments, de même aussi que Sa Puissance n'est limitée en principe par aucune impossibilité logique[2], il Lui est loisible de charger l'homme de ce qu'Il sait que celui-ci ne pourra faire faute d'un parachèvement de l'*istiṭā'a*. Cela ne revient pas, assure Ibn Ḥazm, comme le prétendent des adversaires, à charger le paralytique de marcher ou l'aveugle de voir, puisque précisément ce genre d'hypothèse est écarté ; seule peut manquer, sans vicier le *taklīf*, l'assistance divine indispensable pour la deuxième et décisive partie de

(1) Ed. Boulak, 1317-1321 h., t. III, pp. 22-43, 52-53 ; trad. esp. Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, Madrid, t. III, 1929, pp. 253-278, 285-288.

(2) Sur ce point, voir également *Fiṣal*, t. II, p. 181. En ce qui concerne les catégories logiques du possible et de l'impossible, et le caractère de « possible, en puissance » *(mumkin, fī l-quwwa)* qu'il reconnaît à l'acte volontaire futur, voir I. Ḥazm, *At-Taqrīb li-Ḥadd al-Manṭiq*, éd. Beyrouth 1959, p. 88.

l'*istiṭā'a*. Les deux parties sont en deux étapes distinctes, Ibn Ḥazm y insiste : si la capacité d'agir n'existait qu'avant l'acte, l'homme, dit-il, agirait au moment de son incapacité ; si elle existait entière à la fois avant et pendant l'acte, l'homme risquerait d'avoir avant l'acte, simultanément, deux facultés complètes contradictoires, celles de croire et de ne pas croire par exemple, ce que notre auteur dénonce comme aussi absurde que d'être assis et debout dans le même temps. On aura observé au passage que dans un pareil système la capacité d'agir est en définitive concomitante à l'acte et impérativement déterminée par Dieu ; mais Ibn Ḥazm déclare qu'il y a tout de même chez l'homme un « libre choix *(iḫliyār)* au propre, non au figuré », en ce sens qu'il accomplit des actes sans contrainte véritable, comme conformes à sa préférence et à sa volonté.

*
* *

Tournons-nous maintenant vers ces maîtres fameux de l'aš'-arisme qui, de la fin du xe siècle jusque vers 1100, ont le plus contribué à développer et à fixer la doctrine avant son affermissement victorieux à travers le monde de l'Islam.

Al-Bāqillānī (m. en 1013), dans son *Tamhīd* ou dans son *Inṣāf*, suit fidèlement, sur notre problème, mais dans une présentation plus ordonnée, le fondateur de l'école al-Aš'arī. L'expression même de la pensée est souvent identique, ou si proche que le texte de cet auteur pourrait éclairer des passages des *Luma'* quelque peu obscurs ou dont la lecture est mal assurée. On retrouvera chez lui la même notion du *'ajz* que chez al-Aš'arī, et la même distinction qui permet d'affirmer en principe le *taklīf mā lā yuṭāq*, lorsqu'il y a simplement absence de *qudra*, mais de le rejeter quand l'empêchement est dirimant, qualifié de *'ajz*(1). Mouvements forcés ou mouvements volontaires, que l'homme sensé distingue, sont tous en vertu d'une capacité d'agir *(istiṭā'a)* concomitante à l'acte. Cette volonté humaine n'est en réalité que la manifestation de la Volonté divine.

(1) *Tamhīd*, éd. Mc Carthy, Beyrouth 1957, § 499-506. Sur la notion de *'ajz* à propos de l'inimitabilité *(i'jāz)* du Coran, Bāqillānī, *K. al-Bayān*, éd. Beyrouth 1958, pp. 8 suiv., et *I'jāz al-Qur'ān*, éd. Caire 1935, t. I, pp. 186-187.

Dieu a *voulu* que, contrairement à Son commandement, le mécréant fût tel : il Lui est loisible de vouloir ce qu'Il interdit[1]. La preuve que l'homme ne crée point ses actes est que, s'il avait le pouvoir de les créer, il aurait aussi le pouvoir de créer leurs contraires : telle est en effet la vraie Puissance, celle de Dieu, qui crée la mort aussi bien que la vie. Une anecdote illustre l'argument ; notre auteur met en scène ses contemporains l'aš'-arite bien connu Ibn Fūrak (m. en 1015) et le vizir būyide, šī'ite fin lettré, aṣ-Ṣāḥib b. 'Abbād (m. en 995). Dans un verger, ce dernier cueille un coing et demande au théologien : « N'est-ce point moi qui l'ai cueilli ? » L'autre répond : « Si tu prétends avoir créé le détachement du fruit, crée son rattachement à l'arbre en sorte qu'il redevienne comme il était ! »[2]

Du *Kitāb Uṣūl ad-dīn* de 'Abdalqāhir al-Baġdādī (m. en 1038), nous n'avons à retenir que peu de choses pour notre propos. Nous défiant quelque peu des opinions qu'il prête à ses adversaires, dans cet ouvrage comme dans son traité d'hérésiographie *al-Farq bain al-Firaq*[3], nous relèverons par contre deux traits de la doctrine aš'arite dont il est un représentant qualifié. C'est, d'une part, la confirmation que les membres de l'école s'accordaient à enseigner la concomitance de la puissance et de l'acte. C'est, d'autre part et surtout, l'indication intéressante d'après laquelle ils étaient en revanche divisés sur les conditions du *taklīf:* les uns l'admettaient même s'il s'adressait à un homme radicalement incapable *('ājiz)* ou s'il portait sur des actes absolument impossibles *(muḥālāt) ;* les autres le repoussaient dans ces deux cas, estimant qu'il n'y a obéissance ou désobéissance à la Loi que si l'homme est capable *(qādir) soit* d'accomplir l'acte ordonné *soit* de ne pas l'accomplir *('alà tarkih)*[4]. En dépit d'une formulation différente, ce deuxième avis semble bien rester dans la ligne tracée par al-Aš'arī ; le

(1) *Inṣāf,* éd. Caire, 1950, pp. 40-41, 139-141, 148-149.

(2) *Ibid.,* pp. 130-131.

(3) Ed. Caire 1948, notamment pp. 77-78, 111, et pp. 119-120 où est contée sous une forme anecdotique une vive discussion entre mu'tazilites sur le thème de la mécréance annoncée par Dieu. Cela se retrouve chez Abū l-Muẓaffar al-Isfarā'īnī (m. en 1078), *Tabṣīr fī d-dīn,* éd. Caire 1940, p. 54.

(4) *Uṣūl ad-dīn,* éd. Istanbul 1928, pp. 212-213.

premier, par contre, plus intransigeant dans son affirmation d'un *taklīf mā lā yuṭāq* sans nuance ni restriction, peut surprendre de prime abord ; mais nous allons voir qu'effectivement cette position n'a pas manqué de défenseurs dans le milieu aš'arite le plus en vue.

L'illustre Juwainī Imām al-Ḥaramain (m. en 1085), porte-drapeau de l'école en son temps, a opté, avec d'autres, pour cette solution extrême[1] ; et il s'efforce de la justifier dans un chapitre de son *Iršād* où ses thèses sur les actes de l'homme sont exposées. Le tout est d'un traditionalisme strict, que hante néanmoins le souci de réfuter les thèses adverses, mu'tazilites, par des arguments rationnels autant que par des références au Coran et aux Traditions. Bien entendu la théorie aš'arite de l'« endossement » des actes par l'homme est au centre de la conciliation entre leur prédétermination totale et le sentiment d'une certaine liberté. La volonté et le pouvoir de l'homme — capacité d'agir simultanément à l'acte — ne sont réellement qu'application de la Volonté et du Pouvoir de Dieu. Il est l'unique créateur des choses, des actes, de la puissance ; ce qu'Il sait qui n'arrivera pas, n'arrivera pas ; Il n'est pas tenu de récompenser ou de punir l'homme selon ses actes ; Il peut le charger de ce qu'il est incapable d'accomplir, serait-ce d'actes logiquement impossibles, tels que faire deux choses contradictoires à la fois. Dieu n'a-t-il pas ordonné à Abū Lahab (Coran, CXI) de croire qu'il ne croirait pas ? Et le Coran n'admet-il pas l'imposition de l'impossible, du fait même qu'il enseigne à demander à Dieu d'en être déchargé (II, 286) ? Sur le plan rationnel, l'Imām al-Ḥaramain juge probante l'analogie que voici : puisqu'on peut commander à un homme assis de se lever alors qu'étant assis il n'a pas pouvoir de se lever (rappelons-nous que le pouvoir d'agir naît seulement avec l'acte), on peut donc lui donner tout ordre qu'il est incapable d'accomplir ; si l'on objecte, comme il est naturel, que ces deux incapacités ne sont pas du même genre, il refuse d'autorité d'en convenir[2].

(1) La variation qu'il enregistre chez al-Aš'arī ne porte pas sur l'objet du *taklīf*, mais sur le sujet qui y est soumis (cas de l'homme mort ou évanoui).

(2) *Iršād*, éd. trad. Luciani, Paris 1938, ch. XIX *passim*, et principalement pp. 128-130/206-208.

L'Imām al-Ḥaramain a-t-il, au cours de sa carrière, sur ce point comme sur un certain nombre d'autres, changé d'avis ? On est obligé de le reconnaître, si l'on ne révoque pas en doute l'attribution qui lui est faite traditionnellement de la *'Aqīda an-Niẓāmiyya:* pas de *taklīf mā lā yuṭāq* y est-il formellement énoncé(1). Les « voies nouvelles qu'il n'avait pas encore suivies » et qu'il déclare adopter dans cet ouvrage (p. 8/31) ont pu le conduire à des revisions importantes en divers secteurs de sa pensée. Les démonstrations y sont fondées précisément sur des postulats de logique modale, où les catégories du possible et de l'impossible sont serrées de bien plus près que dans l'*Iršād.* Il faut toutefois prendre garde que cette nouvelle position sur le *taklīf* n'était peut-être pas aussi absolue, aussi radicalement contraire à l'ancienne que le donne à entendre une formule très condensée ; et, de toute manière, l'itinéraire intellectuel d'al-Juwainī ne saurait être valablement fixé avant que ne soient étudiés ceux de ses ouvrages inédits qui demeurent hors de notre portée encore aujourd'hui.

Le plus curieux est qu'une variation du même ordre se retrouve, ensuite, chez son grand disciple Abū Ḥāmid al-Ġazālī (m. en 1111). Sa première prise de position, telle que l'enregistre son *Iqtiṣād fī l-I'tiqād*(2), pourrait être regardée comme un simple exposé objectif de la doctrine aš'arite favorable au *taklīf mā lā yuṭāq* et de son argumentation, sans engagement personnel de l'auteur, si celui-ci, en insérant cette même thèse dans son *Iḥyā'*(3), où il exprime ses propres sentiments, ne lui conférait de la sorte la marque de son adhésion. L'*Iqtiṣād* soutient, contre le mu'tazilisme, qu'il n'est nullement inadmissible que Dieu impose à l'homme ce que celui-ci ne peut mettre à exécution pourvu que la chose imposée soit mentalement concevable *(taṣawwur)*, c'est-à-dire ne se heurte pas à une impossibilité logique absolue telle que pour le blanc d'être noir ou pour le noir d'être blanc ; l'incapacité *('ajz)*

(1) Éd. Caire 1948, p. 42 ; trad. allem. Klopfer, Caire [1958], p. 71.

(2) Éd. Ankara 1962, pp. 178-182 ; trad. esp. Asín Palacios, *El Justo medio en la Creencia*, Madrid 1929, pp. 269 suiv.

(3) Éd. Caire 1933, t. I, p. 99 (= *Risāla Qudsiyya) ;* trad. angl. N. Amin Faris, Lahore 1963, p. 83.

de faire la chose, par exemple pour le paralytique de se lever, n'empêche point par elle-même de la concevoir et en conséquence ne saurait rendre illégitime l'ordre de l'accomplir. Aucune désapprobation morale *(istiqbāḥ)* ne peut, d'autre part, s'appliquer à Dieu. Et que Dieu, d'après la Tradition, ait chargé Abū Jahl(1), par l'intermédiaire du Prophète, d'avoir la foi tout en l'informant qu'il ne l'aurait pas, c'est-à-dire lui ait ordonné de croire qu'il ne croirait pas, voilà bien un *taklīf* de l'impossible ; cet impossible n'est pas estimé « impossible en soi » *(muḥāl li-ḏātih)* — on pourrait à la vérité le considérer logiquement comme tel —, mais « impossible par le fait d'autrui ou d'autre chose » *(muḥāl li-ġairih)* : Abū Jahl ne peut croire puisque Dieu sait qu'il ne croira pas. Dans son *Iḥyā'*, c'est de nouveau le cas de ce personnage qu'al-Ġazālī mentionne pour étayer la même cause ; et il y cite aussi la fameuse prière terminale de la sourate II (v. 286), interprétée dans le sens traditionaliste que nous avons précédemment rapporté.

Or voici que dans l'un de ses derniers écrits, achevé en 1109, *al-Mustaṣfà*, traité fort remarquable d'*uṣūl al-fiqh*(2), notre auteur déplace son optique très sensiblement. Il s'en prend à la thèse maximale du *taklīf mā lā yuṭāq*, telle qu'on l'attribuait parfois à al-Aš'arī, et telle qu'on la déduisait de sa doctrine qui, refusant à la capacité d'agir toute antériorité et toute fonction créatrice par rapport à l'acte (c'est toujours Dieu qui le crée), prêtait à croire que l'homme n'a donc jamais par lui-même la faculté d'accomplir l'acte commandé. Ni le rôle exact de la *qudra* humaine quant à l'acte ni le moment où elle intervient ne font rien à l'affaire, proteste-t-il. Il combat davantage, plus longuement, d'autres aspects ou raisonnements plus généralement admis. Comme précédemment, il centre l'inadmissibilité du commandement absurde, illogique radicalement, sur l'impossibilité de le concevoir *(taṣawwur)* ; mais ce n'est plus ici simple exception ; et les arguments que l'*Iḥyā'*

(1) Sur le Quraišite 'Amr b. Hišām Ibn al-Ḥanẓaliyya, surnommé Abū Jahl en tant qu'ennemi du Prophète et de l'Islam, tué à la bataille de Badr, voir M. Watt dans *Enc. Islam*$_2$, *s. v.*. Le personnage est ici, sur le plan théologique, un équivalent d'Abū Lahab.

(2) Éd. Caire 1937, t. I, pp. 55-57.

présentait encore en faveur du *taklīf mā la yuṭāq* sont maintenant réfutés. Dans la prière coranique (II, 286), il faut comprendre : « ce qui est trop pénible », au lieu de : « ce qui est hors de nos facultés ». Le cas d'Abū Jahl se résout par l'affirmation que la Prescience divine ne supprime pas le pouvoir *(qudra)* accordé à l'homme et ne le modifie pas : cela semble bien supposer une *qudra* humaine antérieure à l'acte, contraire à l'enseignement d'al-Aš'arī, mais déjà avancée et soutenue dans l'*Iqtiṣād*(1). Tel raisonnement subtil qu'on rencontre dans l'*Iqtiṣād* sur la concevabilité d'un acte ordonné à un « impuissant » *('ājiz)* est désavoué(2). Il est presque certain, sans qu'il l'énonce en une formule décisive, qu'al-Ġazālī est devenu hostile au *taklīf* de tout ce qui mérite à ses yeux d'être qualifié de *mā lā yuṭāq*.

*
* *

Ainsi, dans le milieu aš'arite, dont la fidélité s'avère assez variable envers la doctrine du fondateur, on n'était point parvenu à une position satisfaisante, à une solution commune qui fût de préférence adoptée. Peut-être l'attribution à al-Aš'arī lui-même d'avis changeants favorisait-elle l'hésitation et la désunion ; mais il faut avouer que le problème était spécialement épineux, pour une pensée raisonnante, à partir des principes de l'orthodoxie. Dans les générations suivantes, de la fin du XIIe siècle à la fin du XIIIe, les penseurs du monde sunnite, principalement šāfi'ites et mālikites, ralliés à l'aš'arisme ou fortement influencés par lui, n'ont pas sensiblement, en dépit de louables efforts, rajeuni l'argumentation de base en ses traits essentiels. Le mu'tazilisme demeure l'ennemi. Les dissertations, fréquemment, s'allongent ; et chez certains, déjà, le souci d'une érudition didactique tend à multiplier les exposés de thèses antérieures, voire de thèses adverses, autant et plus

(1) *Iqtiṣād*, éd. Ankara, p. 93 ; trad. Asín, p. 155.

(2) Sur le problème du libre arbitre chez al-Ġazālī, voir principalement son *Iḥyā'*, aux livres XXXI et XXXV, L. Gardet, *La Mesure de notre Liberté,* Tunis 1946, pp. 40 suiv., et S. Wilzer, dans *Der Islam*, t. 33, an. 1957, p. 95. — Sur le possible et l'impossible dans le *Tahāfut* d'al-Ġazālī et sa réfutation par Averroès, voir S. Van den Bergh, *op. cit.*, t. II, pp. 40 suiv.

qu'à proposer des vues nouvelles. Il est vrai que la discussion critique y trouve parfois son compte, mais d'une manière au total assez peu féconde ; des distinguos ou des minuties scolastiques, sans fondement philosophique valable, risquent trop souvent de brouiller la matière au lieu de l'éclairer.

Ce n'est pas chez Faḫr ad-dīn ar-Rāzī (m. en 1210), maître à penser très respecté de l'ère classique, que l'on découvrira un progrès notable et durable vers l'aplanissement de la question. Comme ses deux grands prédécesseurs al-Juwainī et al-Ġazālī, il déconcerte par la variation de son attitude. Son copieux Commentaire du Coran *(Mafātīḥ al-Ġaib)* consacre, à l'occasion du verset II, 6 (« Pour les mécréants, c'est la même chose, que tu les avertisses ou ne les avertisses pas : ils ne croiront pas »), un développement très étoffé à notre *taklīf mā lā yuṭāq*[1] : les sunnites l'admettent, les mu'tazilites le repoussent ; et il détaille l'argumentation des uns et des autres, la présentant sous de multiples faces apparentées, s'étendant surtout sur celle des mu'tazilites, d'ordre scripturaire ou rationnel[2], à laquelle cependant il n'adhère point. Cette insistance a quelque chose de surprenant ; et, à lire cette longue énumération complaisante, on serait tenté de croire qu'elle l'a lui-même impressionné ; il ne l'a assortie que d'une réfutation partielle, sur quelques points ; mais il exprime en peu de mots sa désapprobation globale, qui fait contraste avec les termes bienveillants dont il use à propos de la thèse sunnite et de ses tenants (... *as-salaf wa-l-ḫalaf min al-muḥaqqiqīn)*[3]. Cette thèse sunnite est bien celle d'un *taklīf mā lā yuṭāq* sans restriction, non seulement admissible virtuellement, mais attesté réellement *(wāqi')* dans le Livre, et portant même sur les impossibilités logiques les plus criantes, par exemple combiner l'inexistence et l'existence (en les énonçant simultanément du même objet). Et que Faḫr

(1) *Mafātīḥ al-Ġaib*, t. I, pp. 185-189.

(2) Analyse par R. Arnaldez, dans *MIDEO*, t. 6, 1962, pp. 126-130. — La *documentation* mu'tazilite de Faḫr ad-dīn est intéressante sur plusieurs points ; comme elle est relativement tardive, elle demanderait à être contrôlée. Les arguments sunnites sont rapportés également dans son *K. Ma'ālim uṣūl ad-dīn*, en marge de son *Muḥaṣṣal*, éd. Caire 1323 h., pp. 82-83.

(3) *Mafātīḥ al-Ġaib*, t. I, p. 185, l. 24-26, et p. 187, les 3 dernières lignes.

ad-dīn accepte alors de la faire sienne, ou de la donner comme telle, c'est ce que confirme, par une formule liminaire analogue, un autre de ses ouvrages, *al-Maṭālib al-'āliya*[1], dont le texte, en la matière, est au reste très proche de son Commentaire du Coran.

Et puis voici qu'à son tour, tout comme al-Ġazālī, il vire de bord, alors qu'il passe du *tauḥīd* aux *uṣūl al-fiqh*, de la théologie aux principes du droit. Dans son *Kitāb al-Maḥṣūl*, les choses apparaissent en effet sous un autre jour[2]. Constatation remarquable : le fond de la pensée et de l'argumentation, sous une présentation à peine différente, légèrement plus systématique peut-être et plus affirmée, est précisément celui d'al-Ġazālī dans le *Mustaṣfà*. Il est manifeste que c'est ici la source de Faḫr ad-dīn, où réside l'explication de sa volte-face. L'originalité, décidément, lui fait défaut sur notre thème. Il veut maintenant que l'on entende « Allah n'impose à aucune âme que selon sa faculté » au sens obvie, sans ambages ni édulcoration à la manière aš'arite : « Ce qui n'entre pas dans la faculté de l'homme ne lui est pas imposé. » Il n'est pas de *taklīf* divin de ce qui ne peut naturellement se produire ; le *taklīf* suppose la concevabilité et, chez le sujet intéressé, la compréhension et la puissance ; ces conditions peuvent être remplies chez le mécréant auquel il est ordonné de croire, parce que cet ordre est, sinon connu à proprement parler, du moins « censé connu » *(fī ḥukm al-ma'lūm)* de lui ; et bien que Dieu ait informé le Prophète qu'Abū Jahl ne croirait pas, celui-ci n'en conserve pas moins la foi en puissance, la possibilité théorique de la foi *(al-īmān maqdūr 'alaih)*. Être empêché par autrui ne constitue pas une incapacité radicale, une véritable impossibilité ; n'est « impuissant » *('ājiz)*, à proprement parler, que celui qui est frappé d'une incapacité physique ou qui a perdu la vie.

C'est sans doute chez Saif ad-dīn al-Āmidī (m. en 1234) que la mise en forme scolastique atteint son degré d'achèvement. Aussi bien dans ses *Abkār al-Afkār*, ouvrage de théologie[3],

(1) Ms. Istanbul Yeni Cami 755, f°s 83-85, 152-154.
(2) Ms. Paris Bibl. Nationale 790, f°s 37-40.
(3) Ms. Istanbul Sülaimaniyye 747, f°s 92-94.

que dans son *Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, traité de méthodologie juridique[1], il s'étend assez longuement sur le *taklīf mā lā yuṭāq*. Il rappelle d'abord très sommairement les positions principales des mu'tazilites et des aš'arites sur le refus ou l'acceptation de ce principe controversé ; chez les aš'arites, il en est qui repoussent le principe même ; il en est d'autres qui en admettent la légitimité théorique, rationnelle *('aqlan)*, mais qui nient qu'il ait été ou soit réellement appliqué *(fī wuqū'ih)*. La communauté musulmane n'est tout entière d'accord, pour en admettre la légitimité rationnelle et l'application réelle, que sur l'imposition par Dieu de ce qu'Il sait qui n'arrivera pas : la foi, dans le cas d'Abū Lahab. Quant à al-Āmidī lui-même, il se rallie à la solution qui distingue entre le *taklīf* de l'impossible par impossibilité intrinsèque *(li-ḏātih)* et le *taklīf* de l'impossible par le fait d'autrui ou d'autre chose *(li-ġairih)* : écartant le premier, il entérine le second, par recours au critère de la concevabilité. Son argumentation s'acharne, au long de pages denses, à étayer cette thèse à l'aide des textes et de raisonnements fort subtils, et plus encore à énumérer et à réfuter les objections d'ordre scripturaire ou rationnel que peut susciter cette distinction. A titre d'exemple de la méthode, qui n'est nullement propre à cet auteur, mais dont il use avec une particulière dextérité, voici comment, sur le plan rationnel, il présente une objection de ceux qui refusent le critère de la concevabilité, et comment il réfute cette objection[2].

« *Objection :* L'impossibilité que vous alléguez d'exiger la » combinaison de deux contraires, en arguant de son inconce- » vabilité dans l'esprit de celui qui exige est inexacte, parce » que si cette combinaison n'était pas conçue dans l'esprit » de celui qui exige son impossibilité ne serait pas connue ; car » la connaissance de la qualification d'une chose dérive de la » conception de cette chose.

« *Réplique :* La combinaison de deux contraires qui est sue, » conçue et jugée inadmissible est uniquement une combinai- » son entre choses différentes non-contradictoires ; et que soit

(1) Éd. Caire 1914, t. I, pp. 191-206.
(2) *Iḥkām*, t. I, pp. 194-195.

» concevable l'inadmissibilité de la combinaison pour deux » contraires n'entraîne pas que soit concevable son admissibilité » pour eux.

Et al-Āmidī d'ajouter : « C'est subtil et demande réflexion. » Il y a plus subtil, en vérité, dans d'autres passes de cette joute où il se complaît, mais où nous ne l'accompagnerons pas.

Deux mālikites orientaux des plus distingués, du XIIIe siècle, prennent place dans le débat : Ibn al-Ḥājib (m. en 1248) et Šihāb ad-dīn al-Qarāfī (m. en 1285). Le premier, grammairien, logicien et juriste, s'est fait remarquer par son refus déclaré de tout *taklīf mā lā yuṭāq*. En effet, la formule qu'il adopte, sorte d'adage dont il assume la défense dans ses *'Uyūn al-Adilla*[1], s'énonce : « La condition de la chose exigée est sa possibilité *(šarṭ al-maṭlūb al-imkān)* ». Comme al-Ġazālī, comme al-Āmidī, c'est au critère de la concevabilité qu'il se réfère, en des termes presque identiques à ceux qu'on lit chez ce dernier. Mais, chez notre mālikite, nulle distinction à l'intérieur de la notion d'impossible » *(mustaḥīl)*: l'idée de l'imposer, quel qu'il soit, est condamnée en bloc, tandis qu'est respecté expressément, comme ne supprimant pas la concevabilité, et donc la possibilité théorique de la chose, le *taklīf* de ce dont Dieu sait et annonce qu'il ne se produira pas : toujours le cas d'Abū Lahab comme exemple fondamental.

Al-Qarāfī, lui, théoricien du droit, tient, dans son *Šarḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl*[2], pour une thèse plus nuancée : le *taklīf mā lā yuṭāq* est possible en principe, mais *en fait* il ne se rencontre pas dans la Loi religieuse. Une petite dissertation sur les trois significations dont est susceptible le *mā lā yuṭāq* lui fournit le moyen de préciser sa pensée : il y a lieu, d'après lui, de distinguer entre l'impossible *'ādī*, c'est-à-dire en vertu de ce que nous appellerions les lois de la nature (pour l'homme, voler en l'air), l'impossible *'aqlī*, qui heurte simplement la raison (la foi pour le mécréant, dont Dieu sait qu'il ne croira pas), l'impossible à la fois *'ādī* et *'aqlī* (faire les deux contraires en même temps). Si on l'entend dans le deuxième sens, le *taklīf*

(1) Ms. Paris Bibl. Nationale 5318, fos 48-49.
(2) Éd. Tunis 1341 h., t. I, p. 167.

mā lā yuṭāq est admis par tous ; mais si on le prend dans le premier ou le troisième sens, le désaccord règne, et c'est alors que se prononce pour la négative al-Qarāfī.

* * *

Il est curieux maintenant de considérer la manière dont, vers la même époque des protagonistes de l'école ḥanbalite ont réagi devant le problème. Muwaffaq ad-dīn Ibn Qudāma (m. en 1223), dans son traité connu *d'uṣūl al-fiqh* intitulé *Rauḍat an-Nāẓir*(1), penche, de même que son contemporain le mālikite Ibn al-Ḥājib, vers l'exigence principielle de la possibilité comme condition du *taklīf*. Quel chemin parcouru depuis le ḥanbalisme primitif ! Évolution d'autant plus saisissante qu'Ibn Qudāma a bien affirmé son traditionalisme en persistant à marquer sa défiance envers les ouvrages de *kalām*(2).

Quelle sera, cent ans plus tard, la position de l'illustre Ibn Taimiyya (m. en 1328), champion d'une orthodoxie qui, invoquant comme modèles les grands Anciens *(Salaf)*, se veut à la fois stricte dans leur sillage et éclairée ? Esprit positif et vigoureux, instruit de toutes les tendances du *kalām*, il procède à un travail de clarification dans des domaines très divers, et il préconise volontiers des solutions qui lui paraissent, sans sophistication poussée, recevables pour le bon sens. Dans ses dissertations théologiques(3) et dans sa volumineuse apologie anti-šī'ite *Minhāj as-Sunna*(4), il enseigne que Dieu a puissance sur tout; ce qu'Il veut est, ce qu'Il ne veut pas n'est pas; Il est le Créateur de toutes choses, y compris les actes humains, y compris le pouvoir et la volonté de l'homme. L'homme a bien, au sens propre *(ḥaqīqatan)*, pouvoir *(qudra)*, volonté *(mašī'a)*, action *('amal)*; mais c'est parce que Dieu les lui

(1) Éd. Caire 1342 h., t. I, pp. 150-156.

(2) I. Qudāma, *Taḥrīm an-Naẓar fī kutub ahl al-kalām*, éd. trad. angl. Makdisi, Londres 1962. — On y trouve d'ailleurs, au § 45, le rejet d'un *taklīf* qui serait *taklīf mā lā yuṭāq*.

(3) *Majmū'at Rasā'il al-Kubrà*, éd. Caire 1323 h., 2 vol., principalement t. I, pp. 271, 348-362, 400, t. II, pp. 84 suiv.

(4) Éd. Boulak 1321 h., 2 vol., t. I, pp. 213, 274-276, t. II, pp. 15-16.

a donnés. La notion de *kasb*, « appropriation » ou « endossement » des actes par l'homme, est inutile et injustifiée pour opérer, comme le prétendent les aš'arites, une conciliation entre prédéterminisme et responsabilité. La prédestination *(qadar)*, à laquelle il faut croire, n'entrave pas la liberté ou faculté de choix *(iḫtiyār)* de l'homme, elle-même créée par Dieu ; elle n'oblitère pas sa responsabilité. Les actes des hommes sont en vertu d'une double *qudra* humaine, dont les deux « sortes » ou parties se succèdent dans le temps. La première, antérieure à l'acte, mais qui dure jusqu'à lui (soit en se maintenant elle-même, soit en se renouvelant, suivant qu'on accepte ou non que les accidents durent) est ce qui rend normalement possible l'exécution de l'acte ou son délaissement ; sans elle il n'est qu'impuissance ; elle vaut pour les deux contraires ; c'est ce stade de la puissance qui, pour la Loi, conditionne l'obligation, d'où sa qualification de *šar'iyya :* en son absence, pas de *taklīf*. La deuxième sorte, dite *qadariyya*, concomitante à l'acte, est nécessitante pour lui, de par la volonté divine que l'acte soit accompli ; elle n'est aucunement exigée pour qu'il y ait *taklīf ;* on pourrait même dire à la rigueur que, par rapport à cette seconde partie de la *qudra*, décisive et déterminante, tout commandement divin est un *taklīf mā lā yuṭāq ;* mais telle n'est point la vue prévalente chez les docteurs. Ibn Taimiyya, au reste, se range à l'avis, tout opposé, de ceux qui pensent qu'il n'est point du tout de *taklīf mā lā yuṭāq* dans la Loi : comme la plupart des sunnites, il nie que la Loi impose ce qui est radicalement impossible *('ajz) ;* la Loi, même, subordonne certaines obligations religieuses à des facultés plus grandes que l'indispensable ; et il est estimé, d'autre part, que n'ont pas à être qualifiés de *mā lā yuṭāq* les empêchements dus seulement à ce que le sujet est adonné à l'acte contraire *(išliġāl bi-ḍiddih) :* tel est le cas du mécréant, que sa mécréance même empêche d'avoir la foi. Des qualités de présentation plus que de profondeur et d'originalité doivent être concédées à l'auteur : on aura reconnu chez lui des notions qui nous sont déjà familières, et surtout retrouvé avec quelque surprise chez ce grand maître ḥanbalite l'essentiel des conceptions que des docteurs ḥanafites avaient d'abord exprimées, bien avant lui.

*
* *

Le *Minhāj as-Sunna* d'Ibn Taimiyya était une réplique aux attaques d'un docteur imāmien du premier rang, Ibn al-Muṭahhar al-'Allāma al-Ḥillī (m. en 1326), en son *Minhāj al-Karāma.* Parmi tant d'autres griefs, les šī'ites reprochaient aux sunnites — ou à un trop grand nombre d'entre eux — d'admettre le *taklīf mā lā yuṭāq.* Ils affectaient d'en être scandalisés et, avec les mu'tazilites, ils dénonçaient cette atteinte à la raison et à la justice divine. En connexion avec ce refus total de l'imposition de l'impossible, comment concevaient-ils la puissance ou capacité d'agir de l'homme ? Nous avons dit plus haut les flottements šī'ites à ce sujet, aux premiers temps de la théologie dogmatique. Jetons un coup d'œil à présent sur quelques-uns des ouvrages imāmiens les plus importants qui, s'échelonnant du xe siècle au commencement du xive, s'efforcent d'asseoir et de préciser la doctrine. On y perçoit l'écho des hésitations antérieures sur la nature de l'*istiṭā'a* ou *qudra* humaine et sur sa relation temporelle avec l'acte ; mais une ligne générale se dégage, qui tend en définitive à l'emporter.

Al-Kulainī (m. en 940), contemporain d'al-Aš'arī et d'al-Māturīdī, la plus ancienne autorité dont les écrits nous soient directement parvenus, exprime là-dessus sa pensée ou celle de son groupe dans le *Kitāb al-Tauḥīd* de son *Kāfī*[1], sous la forme de dires attribués aux imams 'alides. On y voit reparaître une analyse très proche de celle qu'effectuaient les disciples de Hišām b. al-Ḥakam : l'absence d'obstacle, la santé corporelle, l'intégrité physique, et une « cause immédiate » *(sabab)* venant de Dieu doivent précéder l'*istiṭā'a;* l'*istiṭā'a* elle-même est concomitante à l'acte, et n'existe qu'avec l'exécution de celui-ci. L'homme n'agit que par la volonté et le décret divins ; mais il ne subit de contrainte ni pour obéir ni pour désobéir à Dieu ; car Dieu sait ce que l'homme voudra faire et fera, et Il lui en donne le moyen *(āla),* si bien qu'il n'y a ni « prédétermination contraignante » *(jabr)* ni véritable « délégation »

(1) *Al-Uṣūl min al-Kāfī,* éd. Téhéran 1375 h., pp. 160-164.

(tafwīḍ) à l'homme des actes que ce dernier accomplit. Dans ce contexte, où la Toute-Puissance divine et la liberté humaine cherchent, en une voie moyenne, à se concilier[1], le *taklīf mā lā yuṭāq* ne pouvait guère avoir de place, et il n'en a pas[2].

Ainsi en sera-t-il également chez les imāmiens des âges suivants, malgré des divergences sur quelques points, ou à travers certaines précisions qui se feront jour. Pour Ibn an-Nu'mān aš-Šaiḫ al-Mufīd (m. en 1022), la création des actes par les hommes eux-mêmes, condition de leur responsabilité morale, ne supprime pas la Prescience divine. Hostile à la théorie d'une *istiṭā'a* survenant après des éléments qui la conditionnent, il estime, avec tels de ses devanciers šī'ites (voir ci-dessus), qu'elle se confond avec la capacité physique sans avoir à s'y surajouter *(kull ṣaḥīḥ fa-huwa mustaṭī')*; un empêchement provisoire ne suffit pas non plus pour la supprimer[3].

Dans le cadre principalement de la polémique toujours renaissante contre le sunnisme, des auteurs tels qu'Abū r-Rašīd 'Abdaljalīl al-Qazwīnī, dont le gros livre en langue persane a été rédigé en 1165[4], ou, un siècle et demi plus tard, le maître des maîtres déjà nommé, al-'Allāma, dans plusieurs de ses livres[5], reprennent ces questions de la puissance humaine et du *taklīf*. Pour l'un comme pour l'autre, la *qudra* précède le

(1) Ce qui n'est pas exactement conforme à l'appréciation de G. Vajda qui estime, dans *Acta Orientalia* an. 1961, p. 234, qu'en matière de prédestination al-Kulainī rejoint « la position de l'orthodoxie sunnite contre le mu'tazilisme ».

(2) Même attitude négative, un peu plus tard, chez Ibn Bābūyeh al-Qummī aš-Šaiḫ aṣ-Ṣadūq (m. en 991), qui souligne même que Dieu ne fait d'obligations aux Croyants qu'*en deçà* de leur capacité ; A. Fyzee, *A Shiite Creed*, Londres 1942, p. 31.

(3) Mufīd, *K. Taṣḥīḥ al-I'tiqād*, commentaire sur aṣ-Ṣadūq, éd. Tabriz 1952, pp. 11-13, 23-24.

(4) *Ba'ḍ Maṭālib an-Nawāṣib* (pour contre-attaquer un ouvrage sunnite *Ba'ḍ Faḍā'iḥ ar-Rawāfiḍ)*, éd. Téhéran, 1952 pp. 524, 542-543.

(5) Notamment *Anwār al-Malakūt*, éd. Téhéran 1959, pp. 148-149 ; — *al-Bāb al-ḥādī 'ašar*, trad. angl. W. M. Miller, Londres 1928, § 134-146 : — contre le sunnisme, pour l'édification du sultan mongol Öljaitu (m. en 1316), le *Minhāj al-Karāma* qui a provoqué la réplique d'Ibn Taimiyya (voir ci-dessus), et le *Kašf al-Ḥaqq* qui a donné lieu au début du siècle suivant à une réfutation sunnite par Faḍlallah b. Rūzbehān, — auquel répondra cent ans plus tard l'imāmien Nūrallah at-Tustarī, *Iḥqāq al-Ḥaqq*, éd. Téhéran, 3 vol., 1957-1959 (surtout t. I, pp. 286-287, t. II, pp. 142-143, 152).

fi'l: elle en est, explique le premier, l'instrument ou moyen *(āla);* elle vaut pour les deux contraires, déclare le second. Pour al-Qazwīnī, Dieu est le Créateur de tous les corps et de tous les accidents, mais non point du mensonge, de l'impiété ni des crimes ; le *mukallaf* a le choix d'obéir ou de désobéir ; et s'il est vrai que la foi et les bonnes œuvres ont besoin de la grâce efficiente *(taufīq)*, de la faveur *(luṭf)*, de la bonne direction *(hidāya)* et du pouvoir d'agir *(tamkīn)* conférés par Dieu, et qu'il n'y a point sans tout cela réuni de *taklīf (ve-tā īn jumla ne-bekoned taklīf ne-koned mukallaf-rā)*, la mécréance et la désobéissance sont du fait de l'homme sans qu'il puisse se prévaloir d'un « défaut de grâce » *(ḫiḏlān)* de la part de Dieu. Al-'Allāma, rappelant que la connaissance et la capacité sont nécessaires à la validité du *taklīf*, affirmera que la faveur *(luṭf)* divine rapproche de l'obéissance, y rend plus apte, mais qu'elle n'est pas une cause décisive du pouvoir d'agir *(tamkīn);* elle prédispose au bien, mais n'y contraint pas.

* * *

Parvenus au commencement du XIVe siècle, il ne semble pas que nous ayons un intérêt majeur à poursuivre l'enquête en descendant davantage le cours du temps. Les mêmes discussions avaient tendance à se répéter ; les arguments et les positions étaient de plus en plus identiques ou à tout le moins analogues à ceux du passé. Précisions et analyses perdaient de plus en plus d'originalité. Le débat n'allait pas tarder à se scléroser autour de notions rebattues, qui manquaient de fraîcheur et de percutant. De grandes œuvres classiques s'élaboraient encore, sous la forme de commentaires ou de traités indépendants, qui s'efforçaient, soit de dégager et de soutenir un point de vue, soit de faire la somme des opinions antérieures et de leur donner, non sans souci pédagogique, un aspect clair et ordonné. Dans le monde sunnite, pour le XIVe siècle — nous n'irons pas au-delà —, il faudrait citer notamment trois ouvrages d'une grande notoriété, dont les mérites sont différents : le commentaire d'at-Taftāzānī (m. vers 1390) sur la *'Aqīda* du ḥanafite-māturīdite an-Nasafī (m. en 1142), le *Kitāb al-Mawāqif* d'al-Ījī

(m. en 1355) accompagné de son commentaire par al-Jurjānī (m. en 1413), la *Nihāyat as-Su'l* d'al-Asnawī (m. en 1371) qui est le commentaire d'un livre d'al-Baiḍāwī (m. en 1286)[1]. Les deux derniers surtout de ces trois ouvrages sont riches de matière ; et ils fourniraient, à qui ne disposerait pas d'une documentation plus ancienne, des indications utiles sur les diverses faces du problème et les options qu'il avait provoquées. Mais bien entendu, ni leur optique, ni les exigences auxquelles elle répond ne sont exactement les nôtres ; et, pour l'essentiel, nous disposons de sources directes ou beaucoup plus proches auxquelles il vaut mieux se reporter.

*
* *

En effet, l'un des impératifs auxquels s'est soumise la présente étude — le lecteur averti l'aura sans doute remarqué — est le recours, autant qu'il se peut, aux textes mêmes des docteurs en cause. Pour la période ancienne, l'inventaire impartial des *Maqālāt* d'al-Aš'arī est substitué presque toujours[2] résolument aux informations des hérésiographes plus récents. On se prive très peu, ce faisant, de données complémentaires, et le terrain est beaucoup plus sûr. Et surtout la perspective historique, voire chronologique, fondamentale à nos yeux, trouve ainsi une assise correcte que les compilations postérieures, fussent-elles de bonne foi — ce qui n'est pas toujours le cas — ne sauraient fournir : des variations légères, à première vue peu significatives, dans les formulations, ou bien des extrapolations en apparence anodines à partir des thèses authentiquement soutenues risquent de fausser, en une matière aussi délicate, la pensée des auteurs. Puissions-nous ne pas être tombé malgré nous dans ce travers ! Assurément la collecte opérée n'est pas exhaustive, et, d'autre part, dans la

(1) Taftāzānī sur Nasafī, éd. Istanbul 1313 h., pp. 119-125, trad. angl. Elder, New York 1950, pp. 88-93 ; — Jurjānī sur Ījī, éd. Caire 1907, t. VI, pp. 88-107, t. VIII, pp. 173-177, 186, 200-202 ; — Asnawī sur Baiḍāwī, éd. Boulak 1316 h. t. I, pp. 117-123. — Du même Jurjānī, les art. *istiṭā'a* et *qudra* dans ses *Ta'rīfāt, s.v.*

(2) Avec le *K. al-Intiṣār*, moins impartial, mais ancien et minutieusement informé, du mu'tazilite al-Ḫayyāṭ (vers l'an 900).

mise en œuvre, il a fallu nécessairement, d'entre les matériaux, extraire et choisir. Le plus ardu était sans doute de marquer sans trop d'insistance, tout en mutilant ou en déformant le moins possible, les connexions multiples et variables, plus ou moins lâches ou serrées, qui rattachaient à notre problème central bien d'autres aspects de la pensée théologique de l'Islam : il n'est pas assuré que nous y ayons pleinement réussi. Mais si du moins nous sommes parvenus à saisir avec pertinence la genèse et l'évolution du problème dans ses lignes majeures et dans son contexte fondamental, la tâche que nous nous étions assignée n'aura pas été vaine. Peut-être l'exemple ainsi donné incitera-t-il d'autres chercheurs à des travaux similaires sur des sujets voisins.

S'il convient maintenant, pour terminer, de jeter en arrière un coup d'œil d'ensemble, ce sera pour constater que l'effort de ces maîtres, s'étalant sur plusieurs siècles après une phase initiale d'intense activité, n'a abouti sur cette question épineuse qu'à des systèmes en fin de compte assez faiblement structurés. Autour de la position sunnite controversée, niant ce que l'adage français exprime par « A l'impossible nul n'est tenu », se sont accumulés, pour ou contre — sans faire crier toutefois sur ce thème à l'hérésie —, citations scripturaires et raisonnements. Ces derniers particulièrement nous importent, parce qu'ils sont pour nous éclairants sur l'intellectualité d'une culture. Leur tour scolastique ne doit pas surprendre ; et deux traits paraissent à retenir, qui expliquent et l'importance des développements et la déficience intrinsèque des résultats : le besoin polémique et didactique, d'une part, pousse aux distinctions et aux nuances, dont certaines sont des plus justifiées ; mais, d'autre part, le maniement des notions métaphysiques, logiques ou psychologiques, que des préoccupations théologiques dominent à chaque instant, demeure trop souvent en deçà des exigences antiques ou médiévales des philosophes de vocation.

Robert Brunschvig
(Paris)
